محتويات العدد 13 س1998

كلمة التحرير 5-11

بحوث ودراسات

المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل
مع متون السنة محمد أبو الليث الخير آبادي 13-46

النص والمصلحة بين التعارض والتطابق أحمد الريسوني 47-65

الروحانية الاستخلافية: خصائصها وشروطها أبو يعرب المرزوقي 67-106

رؤية إسلامية لعلم الهندسة الوراثية
والاستنساخ البشري عارف علي عارف 107-139

رأي وحوار

حول المنهج في الكتابة التاريخية:
تعقيب على كتاب: هكذا ظهر جيل صلاح الدين
وهكذا عادت القدس (د. ماجد عرسان الكيلاني) عماد الدين خليل 141-151

قراءات ومراجعات

سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها (أ. محمد هيشور) يونس صوالحي 153-166

الصهيونية والنازية و اية التاريخ (د. عبد الوهاب المسيري) إبراهيم محمد زين 167-181

المثقفون في الحضارة العربية (د. محمد عابد الجابري) قطب مصطفى سانو 183-194

تقارير

قراءة في دليل الدراسات العليا لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية علي لغزيوي 195-200

ورافيات

الكشاف الموضوعي لمة إسلامية المعرفة في ثلاث سنوات محيي الدين عطية 201-212

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

في هذا العدد الذي تفتتح به إسلامية المعرفة الدورة الرابعة من مسير ا المباركة بإذن الله، نستضيف عبر كلمة التحرير الدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان –مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي- الذي يصوب النظر في صحائف معدودات إلى موضوع ذي خطر بعيد في حياة الأمة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ذلكم هو موضوع التربية والتنشئة الاجتماعية.

أما محتويات العدد فقد جاءت على النحو الآتي: يطالعنا محمد أبو الليث الخير آبادي ببحث يستقصي العناصر والخطوات المكونة للمنهج العلمي في التعامل مع سنة المصطفى ﷺ. وهي عناصر وخطوات استطاع الباحث استخلاصها من التراث العلمي الزاخر الذي بلوره علماء الأمة عبر الأجيال، ونحسب أن فيننشر هذا البحث دعوة مباشرة للعلماء والمفكرين أن يولوا دراسات السنة في مستويا ا المنهجية والمضمونية مزيداً من العناية والجهد لاستكناه الحكمة الخالدة والقيم الباقية التي تنطوي عليها السنة النبوية المشرفة، وتحريرها من العناصر الظرفية والتاريخية التي اكتنفتها، سعياً بذلك إلى جعلها –مع هداية القرآن الكريم- قاعدةً لعمل المسلم وسلوكه –فرداً ومجتمعاً- في إطار ظروف الحياة وأوضاعها المتغيرة.

أما أحمد الريسوني فيعيد طرح القضية القديمة المتجددة عن العلاقة بين النص والمصلحة، وما إذا كان علاقة تطابق أم تعارض. ويدعونا الكاتب إلى تجاوز النـزعة الفقهية النصية في مناقشة القضية اكتفاءً بالتراث العلمي الكبير الذي تراكم حولها، مركزاً على تناولها في سياق أبعادها الواقعية كما يمكن أن تتجلى في حياتنا المعاصرة. وقد تمكن الباحث من خلال هذا المدخل أن يثبت أن دعوة التعارض لا حقيقة لها في واقع الأمر.

وفي بحث فلسفي مركّز، يدعونا أبو يعرب المرزوقي إلى إعادة النظر في الأصول والجذور المعرفية التي أسست للوهم القائل بالفصل بين الجوانب الروحية والنفسية والجوانب

العقلية والعلمية في حياة الإنسان وتجربته الثقافية والاجتماعية. ومن خلال تحليل عميق لأبعاد التجربة الإنسانية في مستويا ا العقلية والعلمية والروحية والقيمية، وعبر نقدٍ أصيل للنـزعات الفلسفية الحلولية والانطوائية المؤسسة للتقابل والتنافي بين عناصر التكوين الإنساني وأبعاده الروحية والعقلية والمادية، يخلص الكاتب إلى تأكيد ما جاء به الوحي القرآني قاعدة لحياة إنسانية –فردية وجماعية- قوامها الترابط والتكامل والانسجام بين تلك العناصر والأبعاد، ألا وهي قاعدة التوحيد والاستخلاف المرتبطة بفكرة الميثاق بين الله تعالى الخالق، والإنسان المخلوق.

ويأخذنا عارف علي عارف في بحثه إلى جانب طريف من التحديات التي تواجه المسلمين –بل الإنسانية قاطبة- في هذا العصر، ذلك هو التحدي الذي تولد عن التقدم الهائل الحاصل في مجالات علوم الأحياء والهندسة الوراثية، والخاص بمسألة الاستنساخ. وقد نجح الكاتب في طرح القضية وإثارة بعض ما يتعلق ا من إشكالات، لعل علماء المسلمين –من الفقهاء والعلماء المختصين في تلك ا الات- أن يولوها جهدهم وعنايتهم ويصوغوا بشأ ا رؤى ومواقف شرعية أساسها العلم والمعرفة لا مجرد رد الفعل.

وقد تضمن هذا العدد باباً جديداً باسم رأي وحوار، افتتحناه بنص لعماد الدين خليل، أملاً في إيجاد قاعدةٍ وتطوير تقاليد للمناظرة والنقد والحوار بين الكتاب والمفكرين، بما من شأنه تطوير الأفكار وبلورة المناهج. وإنضاج الرؤى في جو علمي مفتوح ورصين. هذا فضلاً عن الأبواب المعهودة للمراجعات والوراقيات والتقارير.

ولا بد من الإشارة هنا إلى المبادرة التي قام ا محيي الدين عطية في إعداد كشاف موضوعي للأعداد الإثني عشر التي صدرت من ا لة قبل هذا العدد، وهي مبادرة من شأ ا أن تساعد القارئ والمتتبع على إجراء تقويم –ولو عامودي- لإسهامات ا لة في دورا ا الثلاث الماضية، تمهيداً لفحصها فحصاً علمياً نقدياً يمكّن من تحديد جوانب الإضافة والقصور، ويبرز القضايا التي تحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث.

هذا ومتابعة للتقليد الذي تبنته ا لة بإصدار عدد خاص في كل عام، فقد تقرر أن يكون العدد الخاص القادم عن التنظير الإسلامي لقضايا الاقتصاد. ويجد القارئ الكريم في ص 66 من هذا العدد تفصيلاً للمحاور التي يراد معالجتها.

وفيما يلي كلمة الدكتور عبدالحميد أحمد أبو سليمان.

الإصلاح الإسلامي التربوي

أهم أولويات العمل الفكري الإسلامي

إن محـاولات الاجتهاد الفكري الإسلامي لمواجهة المتغيرات يمكن إرجاعها إلى اجتهادات سيدنا عمر بن الخطاب، ومحاولات الإصلاح المنهجي استجابة للمتغيرات يمكن إرجاعها إلى مدرسة الاستحسان إدراكاً لوجوه من القصور في منهج القياس، ومحاولات الإصلاح الفكري الثقافي يمكن إرجاعها إلى محاولات إحياء علوم الدين و افت الفلاسفة و افت التهافت. ومن المؤسف أن محاولات الإصلاح الفكري تمت بمبادرات فردية، وليست من خلال مدارس منهجية؛ فكان ا تهدون والمبدعون وكأ ـم فلتات في سماء تاريخ الفكر الإسلامي. ومع تعاظم التحدي الأوروبي للأمة الإسلامية وإخفاق محاولات التقليد الثقافي والعلمي، أقبل المصلحون على النقل والتلقي الثقافي عن أوربا والإشادة في الوقت نفسه بتراث الأمة وما ينطوي عليه من طاقات وقيم ومفاهيم سامية، وتركزت الجهود في الدائرة الفقهية القانونية لإحلال حكم فقهي مكان حكم فقهي آخر، وفتوى شرعية موضع فتوى شرعية أخرى، وكل هذا وإن ساعد شيء منه على تحديد الإطار القيمي إلا أنه لم يولّد طاقة نفسية، ولا مبادرة فكرية، ولا مهارة فنية علمية حضارية.

وجاءت حركة إسلامية المعرفة لتضيف إلى جهود حركات الإصلاح ولتغوص بعملية الصلاح إلى أعماقها الفكرية والمنهجية، وإعداد المثقف والمفكر المسلم لإمداد الأمة بفكر الإصلاح المنهجي المأمول والطاقات النفسية اللازمة لتوليد الفكر والمبادرات والمهارات الحضارية. وكان أهم بدايات هذا الإصلاح المنهجي تكوين جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة وكندا عام 1972، ثم إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1981، ثم تطوير خطة عمل الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ابتداءً من عام 1989.

وكانت نتيجة هذه الجهود أن تبلور مفهوم إسلامية المعرفة والإصلاح المنهجي والفكري الإسلامي، وغدا محوراً من محاور فكر المثقفين والمفكرين المسلمين محدداً وجهة الحركة، ومنيراً معالم الطريق أمام المشروع الحضاري للأمة.

والسؤال المثار هو أنه إذا كان الإصلاح الفكري والمنهجي يمثل القاعدة والبذرة فأين شجرة الإصلاح وثمرته؟ والثمار المرجوة بالطبع هي العطاء السياسي والاقتصادي والعلمي والفني وما إليه من وجوه الإنجاز والتقدم الحضاري.

إن الأمة كانت وما زالت تحلم بالثمر وتتطلع إلى منافعه وملذاته دون أن يلوح لها ما يسد الخلّة ويكون فيه الغناء وإرواء الغليل.

وحتى تؤتي البذرة ثمر ا المرجوة، وحتى يقود المنهج إلى التقدم المأمول فإن هناك حلقة مفقودة لا بد من العثور عليها، فالبذرة لا تؤتي الثمرة قبل أن ينمو عن البذرة جذع الشجرة ولا ينتج المنهج القدرة والتقدم قبل أن يتكون الفرد وا تمع القادر عقَدياً ونفساً ومعرفياً على العطاء وتخطي الصعاب.

إن الإدراك العقلي والمحددات القيمية وحدهما لا يعطيان ثمرة ولا ينتجان تقدماً وعملاً وعطاءً يتسم بالإيجابية والتطلع والإنجاز، فهذه في جوهرها صفات نفسية تدفع العقل للإنجاز والترقي في مجالات العطاء والإبداع استجابة للإدراك العقلي، وفي إطار المحددات القيمية.

لذلك لا بد لبذرة المنهج العقدي والمعرفي أن تتبلور في شكل جذع شجرة هي منهج تربيو يبني الطاقة النفسية القادرة إسلامياً على العطاء والإبداع والبذل ومواجهة التحديات.

إن الفاعلية والثمرة الحضارية لا تكون إلاّ من خلال بذرة منهج فكري سليم ينمو في شكل جذع تربيو متين يوفر الطاقة النفسية اللازمة للإبداع والعطاء الحضاري الإسلامي، وهذا الجذع التربوي الذي تمثله الأجيال المؤمنة الحرة القوية الكريمة هو الذي ينبت أغصان الفكر السياسي، والاقتصادي، والعلمي، والتقني، والجهادي المعطاءة، وعندئذ فقط تستطيع الأمة أن تجني ثمار القدرات السياسية، والاقتصادية، والعلمية، والتقنية، والجهادية، وما يستتبعها من قدرات.

والسؤال الذي يواجه المثقف المسلم هو ماهية الجذع الذي يجب أن ينبثق عن بذرة إسلامية المعرفة والمنهجية الفكرية الإسلامية؟ وكيف يتم بناء ذلك الجذع؟ ومن يقوم ذه المهمة لخطيرة؟

وجذع التقدم والإصلاح الحضاري الإسلامي لا شك في أنه يكمن في بناء الطاقة النفسية الراغبة في العطاء الحضاري والقادرة عليه، والمؤثرة في كيان النشء المسلم، وهذه الطاقة تتأتى وتنمو من خلال النهج التربوي الإيجابي الحضاري.

والمنهج التربوي الإيجابي الحضاري الذي يتأتى من خلال إعادة صياغة الفكر والخطاب الإسلامي في تربية النشء المسلم، وإنشاء مدرسة تربوية إسلامية قويمة وهذه المدرسة ليست مجرد قضية أدوات تعليمية، ومهارات كشفية، أو نصائح نظرية، أو مجرد دعاوى أحلام اليقظة عن الآمال المأمولة في أجيال الغد من أحفاد السلف.

إن عملية الإصلاح النفسي المعرفي والتربوي ليست قضية سهلة ولا يسيرة، فصياغة الفكر والخطاب الإسلامي تستوجب فهم الفكر والخطاب العقدي وفهم مكوناته وصيغه المختلفة، وتستوجب فهم طبائع النفوس وأحوالها فهماً علمياً من لحظة الولادة مروراً بمراحل: الطفولة، المراهقة، ومراحل اكتمال الرجولة والأنوثة، كما تستوجب إعادة صياغة الفكر والخطاب الإسلامي المعاصر، حتى يستجيب لفهم السنن والأحوال والوقائع والتحديات والمتغيرات، وحتى تأتي كل هذه المدخلات العقدية الإيجابية والمعرفية العلمية متضافرة لكي تبنى العقلية الإسلامية العلمية، وتنـزع فتيل الخوف والخرافة من تلافيف الثقافة الإسلامية والعقل المسلم، ولكي تولّد وتعطي القدرة والطاقة النفسية الحضارية التي تؤدي إلى بناء أجيال المستقبل المسلم القوية القادرة المتمكنة.

إن الجذع التربوي الإسلام يحتم التكاتف العقدي والمعرفي وتوحدهما حتى تتسم النفس المسلمة بقوة الإيمان وشجاعة الرأي ويتسم العقل المسلم بالانضباط العلمي، فهذه الصفات هي التي تتفرع عنها كل ألوان الفكر والقدرة الإصلاحية الحضارية العمرانية وثمارها المأمولة.

إن على المعهد –بوصفه مؤسسة فكرية علمية- أن يبذل غاية الجهد في مراحل عمله المقبلة للتصدي لهذه المهمة الفكرية التربوية وأن يوضح أولويا ا، وأن يستنفر جهود مثقفي الأمة لكي تتوافر الطاقة الفكرية اللازمة لها.

إن هذه المهمة التربوية في تنقية الثقافة وإعادة بناء العقل والنفس المسلمة –التي هي شرط مسبق لتحقق فاعلية أوجه الجهود الحياتية والحضارية كافة- لَهي من أشق المهام،

فهذه المهمة يجب أن تشمل مفاهيم العقيدة وخطابا ا وما أصا ا من انحرافات النظرة الجزئية، ومن غياب الوعي العلمي بطبيعة الخطاب الإسلامي في جوانبه المختلفة أسلوباً ومحتوى، وما ينجم عن سوء استخدام هذا الخطاب والغفلة عن مدى مناسبته لمن يوجه إليهم، وما ينجم عن ذلك من آثار ضارة ومدمرة وسلبية في كثير من الأحوال، وما يعتري هذا الخطاب بسبب الجهل والغفلة والعجز إلى اللجوء إلى ألوان العسف والإرهاب بفكر المخاطب ونفسيته ودفعهما إلى التراجع والسلبية، وفقد القدرة على الإبداع والرغبة والعطاء.

إن هذا الفهم السليم ضروري لكي تؤثر العقيدة ومفردا ا ومكونا ا ومقاصدها وأساليب خطا ا في بلورة البناء النفسي الإسلامي وأسس سلوك المسلم حتى يأتي على شاكلة طاقات طبعه جماعةً وأفراداً لتضافر كل هذه المكونات في بناء الطاقة النفسية والفكر الحر المبدع اللازمة للأداء العمراني الحضاري البناء للفرد وا تمع المسلم بقدرة وقوة واعتزاز، وتخليص النفسية المسلمة من دواعي الخوف، والخرافة، والضعف، والعجز، والذلة، والاستجداء، والسلبية، حتى لا يكاد المسلم أن يعرف إيجابية محبة الله، ولكنه يعرف سلبية الخوف منه فلا يقبل على حمل أمانة الاستخلاف، ولذلك فهو يرتعد من مفارقة الحياة ولا يتطلع إلى النعيم الأبدي الذي أُعد لمن آمن بالله وعمل صالحاً، وهو بسبب عقلية الخرافة وعقدة لخوف التي ينطوي عليها لا يرى في الدار الآخرة ولقاء الله إلاّ لهب العذاب المقيم لما قد تقع فيه نفسه من دواعي الهوى ونـزوات النفس الإنسانية العابرة.

إن المرحلة القادمة من عمل المعهد يجب أن تتسع لتتعمق وتتوجه نحو هدف إصلاح البناء العقدي النفسي المعرفي التربوي حتى يمكن للأمة مواجهة التحديات وتفجير الطاقات.

إن تحديد هدف العمل والمسيرة وأولويا ا سيعين على شحذ الخطى ودفع عجـلة المسيرة والإنجاز الفعال في مختلف مجالات العمل الإسلامي الفكري المعاصر.

إن إعطاء الأولوية في جهود المعهد المقبلة لقضية إصلاح الفكر والخطاب الإسلامي العقدي والنفسي والمعرفي التربوي لمواجهة التحديات والمتغيرات المستقبلية على مدى القرن الخامس عشر الهجري (القرن الواحد والعشرين الميلادي) وما وراءه، ليس تخلياً عن خطة عمل المعهد العامة في خدمة إسلامية المعرفة ومنهجية الفكر الإسلامي، ولكن الهدف من

ذلك هو تفعيل هذه الجهود وتطويرها وتجلية المنهجية الإسلامية الفكرية من خلال التطبيق العلمي في اتجاه واحد من أهم ميادين الإصلاح الحضاري الإسلامي المستقبلي، لتتضافر الجهود التطبيقية محققة العطاء في هذا ا ال الهام على أفضل وجه وبأسرع وقت ممكن.

ومن المهم أنّ نؤكد هنا أنّ إصلاح المنهج التربوي الإسلامي يستوجب إدراكاً وإصلاحاً فكرياً في مختلف وجوه الفكر الإسلامي، وخاصة في مجال فهم العقيدة ومفردا ا، ومقاصدها، وخطابا ا، لتكون المدخلات النفسية والمعرفية التربوية كافة متساندة ومتناسقة في السعي نحو تحقيق تلك الأهداف.

إن هذا الإصلاح للنهج النفسي التربوي سيكون عوناً في مجال إسلامية المعرفة وضبط جهود إصلاح مناهج الفكر الإسلامي بوصفها جزءاً أساسياً يعمل على تحقيق تكامل المشروع الحضاري الإسلامي وتطويره، وليس معوقاً له أو بديلاً عنه.

وإنه إذا استطاع المفكرون تقديم ذلك المنهج وتلك الرؤية إلى الآباء وإلى المربين فلا شك في إمكان تفجير طاقات الأمة وتنمية قدرات العطاء فيها، ويكون العطاء عندئذ في مستوى التحديات. عن المهم في خطة الإصلاح النفسي هو أن يعرف الآباء الغاية ويدركوا الوسيلة، وسيقوم هؤلاء الآباء والمربون على الرغم من كل ألوان الصعاب لينشئوا الأبناء على النهج العقدي المعرفي الصحيح واضعين حداً للمفارقة الهدامة بين الواقع والمثال، وذلك من خلال فهم الوحي وغاياته ومتطلبات أسس العقل ومقدرات الطبائع ومتطلبات نظم الحياة في الزمان والمكان، وعند ذلك فقط تستطيع الأمة أن تتحمل مسؤولية الاستخلاف محققةً مجتمع التوحيد والإخاء والشورى والعدل والتكافل.

إن الأمل معقود على أن يقوم رجال المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجميع الأوساط والمؤسسات العاملة في هذا ا ال –مخلصين- بتوجيه جهود الباحثين المسلمين في مناحي المعرفة كلها نحو تأصيل جوانب الفكر التربوي وتكامله على أسس قرآنية ليقوم المفكرون والمربون بحمل أعباء هذه المهمة وسبر أغوار الفكر الإسلامي بأسلوب منهجي علمي، حتى يمكن إرساء أسس إصلاح النهج الإسلامي التربوي قاعدة وجذعاً للإنجاز والعطاء والتقدم الإسلامي الحضاري المعاصر. والله من وراء القصد وهو ولي التوفيق والهداية.

عبد الحميد أحمد أبو سليمان

المنهج العلمي عند المحدثين
في التعامل مع متون السنة

محمد أبو الليث الخير آبادي*

تقديم

لقد كانت السنة النبوية في أول أمرها تتمثل في نصوص محضة، صادرة عن النبي ﷺ في صور أقوال، أو أفعال، أو تقريرات، أو صفات. وكلما تقدم ا الزمن، وبعد ا عن عصر النبوة، وعهد الصحابة، دخل فيها عنصر آخر، وهو السند، فرضته الظروف والحالات حارساً لها عن الوضع فيها، والكذب على رسول الله، فأصبحت السنة بعدئذ مكونة من جزأين رئيسين، هما: السند والمتن، لكل منهما أوصافه وأهدافه، ولمعرفة الصحيح منهما قواعده وضوابطه، وللتعامل معه معالمه ومناهجه.

ونتناول ههنا منهج المحدثين في التعامل مع متون السنة، مبرزين النقطتين الآتيتين:

1- الخطوات التي يتبعها المحدثون في معالجة المتن.

2- الخطوات التي يتبعها المحدثون لاسترجاع السنة في ضوء الواقع المعاصر.

---

* دكتوراه في الحديث من جامعة أم القرى بمكة المكرمة عام 1992م، أستاذ الحديث المساعد بكلية معـارف الـوحي ولعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا.

وذلك لأن التعامل مع السنة بعد ثبو ا سنداً يحتاج إلى ثبوتـها متناً، ونقائه من الأسباب الموجبة لضعفه أو وضعه، وهذا الذي نعنيه بمعالجة المتن، ثـم يأتي دور أوجه العمل به من الاستنباط، والاستدلال، والإقتداء، والنظر فيه في ضوء الواقع المعاصر.

الخطوات التي يتبعها المحدثون لمعالجة متن الحديث

الخطوات التي يتبعها المحدثون لمعالجة المتن، وتقويم أوده، وتمييز صحيحه من منحوله، ومقبوله من مدخوله، هي خطوات تمثل أرقى مناهج النقد العلمي، وأمتن نظريات البحث في عالم المناهج والنظريات، لا تضاهيها مناهج النقد والبحث العصرية الأجنبية التي تزهو بالمنهجية وصياغة النظريات، وهي تبين -بما لا يدع مجالاً للشك- عمق نظرة المحدثين، وشمول جوانب البحث النقدي في متون الأحاديث، فإ م لم يكتفوا في ذلك بأسانيد الحديث المدروس فحسب، بل دققوا النظر في متونه وألفاظه أيضاً، فاستخرجوا من موازنتها ما قد يقع في بعضها من أسباب موجبة لتضعيفها وتوهينها، كما سنراه في المباحث الآتية إن شاء الله.

ثم إن نقد المحدثين للسند لم يكن لذات السند، وإنما الهدف الأساس منه هو خدمة المتن، لأنه متى ما كان رواة الحديث من الثقات الإثبات كان الاطمئنان إلى صحة ما نقوله أكثر، وهذا أمر طبيعي في البشر أن يقع الخبر، الذي ينقله الصادق الضابط، في أنفسه موقعاً حسناً، ويقع ما ينقله الكاذب أو الناسي موقع الشك والريبة، وعلى هذا فاعتناء المحدثين بالإسناد هو من صميم إعتنائهم بالمتن المنقول به.

ومما يؤكد ذلك (أي عدم اكتفائهم بنقد السند فقط لصحة الحديث) ما اتفق عليه المحدثون جميعاً من أن: "صحة السند أو حسنه لا يستلزم صحة المتن أو حسنه وكذا العكس"،[1] أكدوا بذلك أنه قد يصح السند أو يحسن لاستجماعه شروط الصحة أو الحسن، ولا يصح المتن أو لا يحسن لشذوذ أو علة فيه، وكذلك العكس أن: قد لا يصح السند أو لا يحسن لعدم استجماعه شروطهما، ويصح المتن أو يحسن لورود دلائل على صحته من طرق أخرى. يقول ابن القيم (توفي751هـ) في كتابه الفروسية: "قد علم الإسناد شرط من شروط صحة الحديث، وليست موجبة لصحة الحديث؛ فإن الحديث إنما يصح

1 انظر تصريحات الأئمة حول هذا الموضوع في كتب المصطلح الحديث، منها: ابن الصلاح (ت 643هـ): مقدمته: ص 113، والنووي (ت 676هـ): التقريب، وغيرهما.

بمجموع أمور، منها: صحة سنده، وانتفاء علته، وعدم شذوذه ونكارته، وأن لا يكون راويه قد خالف الثقات، أو شذ عنهم".[2]

حدود المتون المنتقدة

وأحب أن أؤكد هنا نقطة أخرى، وهي: تحديد مساحة الأحاديث التي تنقد متو ا بالنظر في المتون، دون النظر في أسانيدها"،[3] فإن الجهل ذه النقطة قد تسبب في تخليط واسع بلغ حد التخبط والتجني عند خصوم السنة من المستشرقين ومن جاراهم، وجعل بعض الغيورين والمخلصين -ممن لم يحيطوا ذه المسألة علماً- يهولون "نقد المتن" ويعظمونه، ويجعلونه مكافئاً لنقد السنة من حيث السعة والتفرع، بل بلغ الأمر عند بعضهم أن يغلّب "نقد المتن" على نقد السند، ويجعله أصلاً في قويم الحديث.

قال الإمام الشافعي (توفي204هـ): "لا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلاّ بصدق المخبر وكذبه، إلاّ في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه: بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو يخالف ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق عنه".[4]

تشير هذه العبارة إلى الأمور الآتية:

1-معرفة صدق أكثر الحديث وكذبه بصدق المخبر (الراوي) وكذبه.

2-معرفة صدق القليل من الحديث وكذبه بمقياسين آخرين -غير صدق الراوي وكذبه- وهما:

أ- أن يحدث الراوي بما لا يجوز أن يصدر مثله عن النبي ﷺ.

ب- أن يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالة بالصدق منه.

فقد أظهر الإمام الشافعي ذه العبارة الحجم المطلوب نقده من المتن عن طريق غير صدق الراوي وكذبه، وهو قليل جداً، بينما الذي ينقد عن طريق صدق الراوي وكذبه هو

---

2 نقله عنه الدكتور مسفر غرم الله الدميني في كتابه: مقاييس نقد متون السنة (نشره المؤلف في الرياض، 1404هـ/ 1984م)، ص 248.

3 ينظر تفصيل هذه النقطة في: د. نجم عبدالرحمن خلف: نقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين، ص 21-26.

4 ذكره البيهقي في كتابه: معرفة السنن والآثار، ج1، ص 50 (نقلاً من كتاب نقد المتن، للدكتور نجم عبدالرحمن خلف، ص 21).

الأكثر، ثم حدد الإمام الشافعي نقد ذل القليل بمقياسين، أولهما عبر عنه علماء مصطلح الحديث بـ "العلة"، وعن الثاني بـ "الشذوذ".[5]

والشذوذ والعلة هما سببان رئيسان في تضعيف متن الحديث -بعد ثبوته سنداً- يجب معالجتهما، وهذا ما سأحاول، من خلال الخطوات الآتية، إبرازه، وبيان مناهج المحدثين لمعالجته بعون من الله تعالى وتوفيقه.

الخطوة الأولى: الكشف عن الشذوذ في المتن وصوره

الشذوذ: هو مخالفة الثقة الفرد -خطأ أو وهما- لمن هو أوثق منه، أو لجماعة من الثقات، بالزيادة في المتن، أو القلب، أو الاضطراب، أو التصحيف، أو الإدراج. هذه خمس صور للشذوذ في المتن، تشكل عيوباً موجبة لضعف المتن.

وانتهج المحدثون لمعرفة هذه العيوب طريقين:

أ- جمع طرقه وألفاظه المختلفة، والمقارنة بينها، لتتضح موافقته لألفاظ الحديث في الطرق الأخرى، فتقبل، أو مخالفته لها فترد.

ب- الإطلاع على أقوال أهل الشأن حول ذلك الحديث، في كتب علل الحديث، أو شروحه، وغيرها.

صور الشذوذ في المتن

1- الزيادة في المتن ومثالها

الزيادة في المتن هي: "أن يروي جماعة متناً واحداً بإسناد واحد، فيزيد بعض الرواة في المتن زيادة لم يذكرها بقية الرواة".[6]

اختلف العلماء في حكم هذه الزيادة بين قابل لها ورافض اختلافاً شديداً، ثم جاء ابن الصلاح (توفي643هـ)، فبحث فيها بنحو يحل كثيراً من الخلاف، ويحقق الرأي المحرر الواضح، وذلك أنه قسم الزيادة في المتن إلى ثلاثة أنواع:[7]

النوع الأول: أن تخالف الزيادة ما رواه الثقات، فهذه حكمها الرد. مثل ما روى البخاري عن شيخه أبي الوليد هشام بن عبدالملك، قال: حدثنا شعبة قال: الوليد بن العيزار أخبرني، قال: سمعت أبا عمرو الشيباني يقول: حدثنا صاحب هذه الدار -وأشار إلى دار

---

5 ينظر السيوطي: تدريب الراوي، ج1، ص 63 و 66.

6 ابن رجب: شرح علل الترمذي، ص 310. وانظر الحاكم: معرفة علوم الحديث، ص 130. ومقدمة ابن الصلاح، ص 185. والنووي: اختصار علوم الحديث، ص 61، والتقريب مع لتدريب، ج1، ص 245.

7 مقدمة ابن الصلاح، ص 185.

عبدالله- قال: سألت النبي ﷺ: أي العمل أحب إلى الله؟ قال: "الصلاة على وقتها" الحديث.[8]

قال الحافظ ابن حجر: "اتفق أصحاب شعبة على اللفظ المذكور (على وقتها)"، وخالفهم علي بن حفص عند الحاكم[9] والدارقطني[10] فقال: "الصلاة في أول وقتها". قال الدارقطني: "ما أحسبه حفظه لأنه كبر وتغير حفظه". كذلك رواه الحسن بن علي المعمري عن أبي موسى محمد بن المثنى عن غندر (محمد بن جعفر) عن شعبة كذلك (أي: في أول وقتها). قال الدارقطني: "تفرد به المعمري، فقد رواه أصحاب أبي موسى عنه بلفظ: (على وقتها)، وأيضاً تفرد عثمان بن عمر عن مالك بن مغول عن الوليد به بلفظ (في أول وقتها)، والمعروف عن مالك بن مغول كرواية الجماعة".[11]

لهذا كله حكم النووي على رواية (في أول وقتها) بالضعف.[12]

النوع الثاني: أن لا يكون فيها منافاة أو مخالفة أصلاً لما رواه غيره. فهذه تقبل. مثلما رواه جماعة عن الأعمش عن أبي رزين وأبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات"،[13] تفرد علي بن مسهر عن الأعمش بزيادة "فليرقه".[14]

فهذه الزيادة لا تنافي، ولا تخالف أصلاً لما رواه غيره، وهو المعقول أيضاً، ولذلك قبلها الجميع.

النوع الثالث: ما يقع بين هذين النوعين، فله شبه بالأول، وشبه بالثاني أيضاً، مثل زيادة لفظة في حديث لم يذكرها سائر رواته، مثاله ما رواه أبو مالك الأشجعي عن ربعي

8 البخاري: الصحيح: مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، ج2، ص 11، حديث 528 - فتح الباري.

9 الحاكم: المستدرك، ج1، ص 188-189، وصححه الحاكم على شرط الشيخين، وأقره الذهبي.

10 الدارقطني: السنن، ج1، ص 246-250.

11 ابن حجر: فتح الباري، ج2، ص 10، شرح الحديث 528.

12 النووي: المجموع شرح المهذب، ج3، ص 51، المكتبة السلفية، 1984م.

13 أخرجه البخاري: كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، ج1، ص 274 حديث 172-، وصحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب: ج1، ص 234 حديث 279. وأبو عوانة: ج1، ص 207-208. ومالك: الموطأ: الطهارة، باب جامع الوضوء، ص 58 حديث 35. وغيرهم.

14 أخرجه مسلم: حديث 279. والنسائي: ج1، ص 22، 63. وأبو عوانة: ج1، ص 207-208.

عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ: "... وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً، وجعلت تربتها لنا طهوراً.." أخرجه مسلم.[15]

انفرد أبو مالك بزيادة لفظة "تربتها" عن سائر الرواة.[16]

ووجه تردد هذا النوع بين النوعين: أنه يشبه الأول من حيث إن ما رواه الجماعة عام لشموله جميع أجزاء الأرض، وما رواه المنفرد بالزيادة مخصوص بالتراب، وفي ذلك مغايرة في الصفة، ونوع مخالفة فيها الحكم، ويشبه النوع الثاني من حيث إنه لا منافاة بينهما لأن التربة من الأرض.

لم يصرح ابن الصلاح بحكم النوع الأخير المتوسط بين النوعين، وقد اختلف فيه العلماء: فقبله مالك والشافعي لعدم المنافاة بينهما، ولم يقبله أبو حنيفة ومن وافقه لأن الزيادة لما كانت تقتضي تغييراً للحكم فقد أصبحت من قبيل الزيادة المعارضة، فلا تكون مقبولة، لذلك جوز الأحناف التيمم بكل ما كان من جنس الأرض كالصخر والحصى، ولم يقيدوه بأن يكون تراباً، وخص الشافعية التيمم بأن يكون بالتراب فقط عملاً برواية "وتربتها".[17]

تبين من هذا التقسيم أن الزيادة التي تدخل في دائرة الشذوذ هي الزيادة المنافية والمخالفة فقط، لا كل الزيادات.

2- القلب في المتن ومثاله

القلب في اللغة هو: صرف الشيء عن وجهه.

وفي الاصطلاح: أن توضع لفظة موضع لفظة من تمتن الحديث.[18]

مثاله: ما رواه مسلم عن أبي هريرة في حديث "سبعة يظلهم الله تحت ظله يوم لا ظل إلا ظله" فقد حاء فيه: "ورجل تصدق بصدقة، فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما أنفقت شماله".[19] هنا جعل أحد الرواة -وهو يحي بن سعيد القطان[20] -لفظة "يمينه" مكان لفظة

---

15 أخرجه مسلم: المساجد، الباب الأول، ج1، ص 371، حديث 522. وأحمد: ج5، ص 383. والبيهقي: معرفة السنن والآثار، ج1، ص 213.

16 انظر السيوطي: تدريب الراوي، ج1، ص 247.

17انظر المصدر السابق، والدكتور نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 425-427.

18 انظر ابن الصلاح: المقدمة، ص 216. وابن كثير: اختصار علوم الحديث، ص 87. والسيوطي: التـدريب، ج1، ص 291.

19 صحيح مسلم: الزكاة باب فضل إخفاء الصدقة، ج2، ص 715، حديث 1031. وينظر تدريب السيوطي، ج1، ص 292.

20 كما قال ابن حجر في الفتح: كتاب الأذان، با ب من جلس في المسجد ينتظر: ج2، ص 146، حديث 660.

"شماله"- والصحيح: "حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه" كما رواه البخاري وغيره من طرق.[21] ولذلك فرواية مسلم ضعيفة.

ومن أمثلة القلب في المتن حديث آخر أيضاً لأبي هريرة: قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير، وليضع يديه قبل ركبتيه".[22]

قال ابن القيم: "إن حديث أبي هريرة مما انقلب على بعض الرواة متنه، وأصله ولعله: (وليضع ركبتيه قبل يديه)".[23]

ويحكم بالضعف على المتن الذي اكتشف فيه مثل هذا القلب؛ لأنه ناشئ عن اختلال ضبط الراوي للحديث حتى أحاله عن وجهه.

3- الاضطراب في المتن ومثاله

الاضطراب في اللغة: يقال: اضطرب الموج أي ضرب بعضه بعضاً. واضطرب الأمر اختل.

وفي الاصطلاح: رواية الحديث على أوجه مختلفة متساوية في القوة، لا مرجح بنيها، ولا يمكن الجمع.[24] فلا يتحقق الاضطراب إلا بشرطين:

الأول: أن تكون الروايات المختلفة متساوية في القوة بحيث لا يمكن الترجيح بنيها، فإن ترجح شيء منها فالحكم للراجح، ويكون محفوظاً أو معروفاً، ومقابلة الشاذ أو المنكر.

الثاني: أن لا يمكن التوفيق بينها، فإن أمكن إزالة الاختلاف بوجه صحيح زال الاضطراب.

والاضطراب موجب لضعف الحديث لإشعاره بعدم ضبط راويه أو رواته.[25]

ومثاله: حديث ابن عباس قال:

---

21 البخاري: الزكاة، باب الصدقة باليمين: ج3، ص 292، حديث 1423، فتح الباري.

22 رواه أبو داود: حديث 840. والنسائي: ج1، ص 149. والدارمي: ج1، ص 303. وغيرهم. صححه النـووي في 22 رواه أبو داود: حديث 840. والنسائي: ج1، ص 149، والـدارمي: ج1، ص 303. وغيرهـم. صـححه النووي في ا موع، ج3، ص 421.

23 زاد المعاد، ج1، ص 57، و ذيبه لسنن أبي داود، ج1، ص 399.

24 انظر السيوطي: التدريب: ج1، ص 262. وابن الصلاح: المقدمة، ص 204، وغيرهما من الكتـب في مصـطلح الحديث.

25 ابن الصلاح: المقدمة، ص 205.

جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: إن أمي ماتت، وعليها صوم، أفأصوم عنها؟ فقال: "أرأيت لو كان عليها دين، أكنت تقضيه؟"، قال: نعم. قال: "فدين الله أحق أن تقضيه".[26]

فهذا الحديث اختلف فيه عن الأعمش في إسناده ومتنه، وهذه أوجه الاختلاف فيه:

1- رواه جماعة عن الأعمش بإسناده عن ابن عباس، قال: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ، فقالت: إن أختي ماتت، وعليها صوم.[27]

2- ويقول بعضهم في هذا الحديث عن ابن عباس: إن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: إنه كان على أمها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟.[28]

3- وروى مالك عن ابن شهاب عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن عبدالله بن عباس أن سعد بن عبادة استفتى رسول الله ﷺ، فقال: إن أمي ماتت وعليها نذر، ولم تقضه؟ فقال رسول الله ﷺ: اقضه عنها.[29]

4- وفي رواية أخرى لمالك ن ابن عباس: أن سعداً قال: يا رسول الله ﷺ أينفع أمي أن أتصدق عنها وقد ماتت؟ قال: نعم. قال: فما تأمرني؟ قال: اسق الماء.[30]

فهذه الروايات كلها عن ابن عباس، وكل واحدة منها تختلف عن الأخرى كما رأينا.ولأجل هذه الاختلافات قال ابن عبد البر: "إن هذا الحديث مضطرب".[31]

إلا أن الحافظ ابن حجر لم يرتض بدعوى الاضطراب فيها،[32] والحقيقة أن اشتراط المحدثين في تعريف الاضطراب: "عدم إمكانية الترجيح، وعدم إمكانية التوفيق بينها" شرطان خياليان وغير واقعيين في نظري، حيث لا يمكن التمثيل لها ولو بمثال واحد، إذ ما من حديث ادعى فيها محدث اضطراباً، إلا وقال آخر: لا يوجد اضطراب لإمكانية الترجيح بينها، أو لإمكانية التوفيق بينها كما عمل ابن حجر في المثال الذي ذكرناه.

---

26 ابن عبدالبر: التمهيد، ج9، ص 26.

27 انظر ابن عبدالبر: التمهيد، ج9، ص 26. وابن حجر: الفتح، ج4، ص 195، حديث 1953.

28 أبو داود: الأيمان والنذور، باب ما جاء فيمن مات وعليه صيام، ج3، ص 605، حديث 3310.

29 مالك: النذور، حديث 1. والبخاري: الأيمان والنذور، حدي ث6698. ومسلم: النذور، حديث 1.

30 أخرجها ابن عبدالبر في التمهيد، ج9، ص 24. وانظر الزرقاني، ج3، ص 56، الشوكاني: نيل الأوطار، ج8، ص 264.

31 ابن عبد البر: التمهيد، ج9، ص27 وما بعدها.

32 ابن حجر: جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت، ج4، ص 65 في شرح الحديث 1852، وفي شرح الحديث 1953 في الصوم.

لذلك اقترح الدكتور مسفر غرم الله الدميني استبدال صعوبة الترجيح بالشرط الأول".[33]

وأزيد عليه استبدال "صعوبة التوفيق" بالشرط الثاني، و ذا يمكن التمثيل بعشرات الأمثلة، ومن ثم فلا يبعد أن نجد من العلماء من يرجح إحدى الروايات على الأخرى، أو يوفق بينهما، ويخالفه غيره فيرجح الأخرى، أو لا يسلم بالتوفيق، فمن هنا تتحقق صعوبة الموقف.

4- التصحيف في المتن **ومثاله**

التصحيف في اللغة: تغيير اللفظ حتى يتغير المعنى المراد.

وفي اصطلاح المحدثين: تحويل الكلمة في الحديث من الهيئة المتعارفة إلى غيرها.[34] ومنشأه زلة قلم المحدث، أو خطأ في السمع، كما قال البيهقي: "وقد يزل القلم، ويخطئ السمع".[35]

والتصحيف إذا كان صدوره عن المحدث نادراً فإنه لا يعاب به، ولا يطعن فيه بسببه، ولكن إذا كثر منه ذلك دل على ضعفه، لأنه ليس من أهل هذا الشأن، وبناءً عليه يرد الحديث الذي وقع فيه التصحيف -وإن كان أصل الحديث صحيحاً- ويرجع إلى ما هو صحيح.

ويعرف التصحيف في المتن باستعراض روايات الحديث المختلفة، وبمعرفة عميقة باللغة واستعمالا ا المختلفة كما سنراه في الأمثلة الآتية:

مثاله: ما رواه أحمد عن شيخ إسحاق بن عيسى ثنا ابن لهيعة قال: كتب إليّ موسى بن عقبة يخبرني عن بسر بن سعيد عن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ احتجم في المسجد.[36]

فكلمة (احتجم) تصحفت على ابن لهيعة، وإنما هي بالراء: "احتجر في المسجد حجرة..." كما رواه أحمد عن مكي ثنا عبد الله بن سعيد بن أبي هند عن أبي النضر عن بسر بن سعيد عن زيد بن ثابت.[37] ورواه أحمد بن عفان، والبخاري عن عبدالأعلى بن حماد، ومسلم عن محمد بن حاتم حدثنا ز، ثلاثتهم عن وهيب ثنا موسى بن عقبة قال:

33 الدميني: مقاييس نقد متون السنة، ص 142-145.
34 الدكتور نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 444.
35 البيهقي: معرفة السنن والآثار، ج1، ص 56.
36 رواه أحمد في المسند، ج5، ص 185. وينظر السيوطي: التدريب، ج2، ص 193.
37 رواه أحمد، ج5، ص 187، والبخاري: الأدب، الحديث 6113.

سمعت أبا النضر يحدث عن بس بن سعيد عن زيد بن ثابت "أن النبي ﷺ اتخذ حجرة في المسجد من حصير...".[38]

5- الإدراج في المتن ومثاله

الإدراج في اللغة: إدخال شيء في شيء آخر.

وفي الاصطلاح: ما يدخله الراوي على الأصل المروي، متصلاً به دون فصل بذكر قائله، بحيث يلتبس على من لم يعرف الحال، فيتوهم أن الجميع من الأصل المروي.[39]

وللإدراج في متن الحديث عدة أسباب، منها:

أ- أن يفسر أحد رواة الحديث بعض الألفاظ الغريبة فيها، فيحسبه أحد السامعين من أصل الحديث، ويرويه لتلاميذه على تلك الصفة. مثل حديث فضالة عن النبي ﷺ قال: "أنا زعيم -والزعيم: الحميل- لمن آمن بي وأسلم وهاجر ببيت في روض الجنة...".[40] قال السيوطي: "فقوله: (والزعيم الحميل) مدرج من تفسير ابن وهب". ثم قال: "وأمثلة ذلك كثيرة".[41]

ب- أن يذكر أحد الرواة حكماً شرعياً أولاً، ثم يذكر بعده -متصلاً- الحديث دليلاً عليه، دون فاصل بينهما، فيرويه بعض الرواة مسنداً كله إلى النبي ﷺ. مثل حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ: "أسبغوا في الوضوء، ويل للأعقاب من النار"، رواه هكذا أبو قطن وشبابة عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة،[42] ورواه آدم عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة قال: أسبغوا الوضوء، فإن أبا القاسم ﷺ قال: ويل للأعقاب من النار".[43] اتضح من هذه الرواية أن قوله: (أسبغوا الوضوء) من كلام أبي هريرة، ولكن وهم أبو قطن وشبابة فجعلاه مسنداً.[44]

---

38 أحمد، ج5، ص 182. والبخاري: الأذان، صلاة الليل، حديث 731. ومسلم: صلاة المسافرين، حديث 781، وينظر مثال آخر في: الخطابي: إصلاح خطأ المحدثين، ص 12-13، طبعة مصر.

39 السماحي: المنهج الحديث، قسم مصطلح الحديث، ص 214-215. وينظر لذلك: الحاكم: معرفة علوم الحديث، ص 39-41 و 135-140، وابن الصلاح: المقدمة، ص 208، والنووي: اختصار علوم الحديث، ص 73، والسيوطي: تدريب الراوي، ج1، ص 268-274.

40 النسائي: كتاب الجهاد، 19 باب ما لمن أسلم وهاجر وجاهد، ج6 حديث 3133.

41 السيوطي: التدريب، ج1، ص 271.

42 المصدر السابق، ج1، ص 270.

43 البخاري: الوضوء، باب غسل الأعقاب، ج1، ص 267 حديث 165-فتح الباري.

44 السيوطي: التدريب، ج1، ص 270.

ج- أن يذكر الراوي الحديث أولاً، ثم يذكر الحكم المستنبط منه عقبه دون فاصل بينهما، فيرويه بعض سامعيه كله مرفوعاً إلى النبي ﷺ، مثل ما رواه الإمام أبو داود، فقالك حدثنا عبيد الله بن محمد النفيلي، ثنا زهير، ثنا الحسن بن الحر، عن القاسم بن مخيمرة قال: أخذ علقمة بيدي، فحثني أن عبدالله بن مسعود اخذ بيده، وأن رسول الله ﷺ أخذ بيد عبد الله، فعلمه التشهد في الصلاة. وفي آخره: "إذا قلت هذا، أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد".[45]

قال النووي: "اتفق الحفاظ على أ ا (أي زيادة قوله: إذا قلت هذا...فاقعد) مدرجة، وقد رواه شبابة بن سوار عن زهير ففصله، فقال: قال عبدالله: إذا قلت ذلك إلى آخره.[46]

ولمعرفة الإدراج في المتن عدة طرق عند المحدثين، قال السيوطي: "يدرك ذلك بوروده منفصلاً في رواية أخرى، أو بالتنصيص على ذلك من الراوي أو بعض الأئمة المطلعين، أو باستحالة كونه ﷺ يقول ذلك"،[47] كما سبق بيانه في الأمثلة السابقة، أما إدراكه باستحالة صدوره عن النبي ﷺ تاريخياً أو عقلاً فسوف يأتي في مبحث العلة في المتن إن شاء الله.

الخطوة الثانية: الكشف عن العلة في المتن وأنواعها

العلة في اللغة: المرض، عل يع واعتلّ أي مرض، فهو عليل.[48]

وهي في الاصطلاح: سبب غامض يطرأ على متن الحديث فيقدح في صحته.[49]

ويتحقق ذلك في وجوه، منها:

1- مخالفته للقرآن الكريم، 2- مخالفته لحديث آخر صحيح معمول به، 3- مخالفته للتاريخ الثابت، 4- مخالفته للعقل السليم، 5- مخالفته للحس، 6- اشتماله على ا ازفة في الثواب أو العقاب على عمل صغير، 7- ركاكة معناه.

هذه الأمور التي اعتبر ا عللاً للقدح في متن الحديث هي -في الأصل- مقاييس استقى البعض منها الإمام الجوزي (ت597هـ) من أسلافه الصحابة والتابعين، لنقد الأحاديث بالنظر إلى متو ا، دون النظر إلى أسانيدها، فكان من حقها أن تطبق على أي حديث تنطبق عليه سواء أكان سنده صحيحاً أم ضعيفاً، إلا أن ابن الجوزي لم يتجرأ على الحكم بضعف حديث أو وضعه إذا صح سنده، وإنما طبقها على الأحاديث التي في أسانيدها ضعف أو

---

45 أبو داود: الصلاة، باب التشهد: ج1، ص 593 حديث 970.

46 السيوطي: التدريب، ج1، ص 270، وينر الحاكم: معرفة علوم الحديث، ص 135-140.

47 السيوطي: التدريب، ج1، ص 268.

48 ابن منظور: لسان العرب، مادة "علل": ج1، ص 471. دار صادر ببيروت، 1957م/1375هـ.

49 نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 447.

وضع، فحكم عليها بالوضع أو الضعف بالنظر إلى أسانيدها أولاً، ثم بالنظر إلى متو ا على حسب هذه المقاييس، وذلك في كتابه: (الموضوعات الكبرى).

ثم جاء بعده الإمام ابن القيم (توفي751هـ) فطبق تلك المقاييس بجرأة على كثير من الأحاديث الصحيحة الأسانيد، وحك عليها بالوضع أو الضعف، كل ذلك بالنظر إلى متو ا، وإن كان بعض تلك الأحاديث لا يخلو من الكلام عليها من خلال أسانيدها، وذلك في كتابه: (المنار المنيف في الصحيح والضعيف).

والآن نأتي إلى بيان تلك العلل وأمثلتها من الأحاديث:

1- مخالفة الحدي للقرآن الكريم

مخالفة الحديث للقرآن الكريم علة كافية لرد الحديث: وقد رد ا الصحابة بعض الأحاديث، لا سيما السيدة عائشة رضي الله عنها، بل هي ما كانت تسكت أمام النبي ﷺ إذا سمعت منه حديثاً أُشكل عليها، فقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ليس أحد يحاسب إلا هلك"، فاستشكلت ذلك، وقالت: يا رسول الله! جعلني الله فداك، أليس يقول الله عز وجل: ﴿فَأَما من أُوتي كِتابه بِيمِينِه . فَسوف يحاسب حِساباً يسِيراً﴾؟ (الانشقاق:7-8) فقال: "إنما ذلك العرض، ولكن من نوقش الحساب يهلك".[50]

وردها أحاديث: "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه"،[51] و"ولد الزنا شر الثلاثة"،[52] و"الطيرة من المرأة والدار والفرس"،[53] وغيرها من الأحاديث، معروف منها ردها لمخالفتها للقرآن الكريم، فردت الأول والثاني لأ ما خالفا قوله تعالى: ﴿ولا تزِر وازِرةٌ وِزر أُخرى﴾ (الإسراء: 15)، وردت الثالث لأنه خالف قوله تعالى: ﴿ما أَصاب مِن مصِيبةٍ فِي الْأَرضِ ولا فِي أَنفُسِكُم إِلا فِي كِتابٍ مِن قَبلِ أَنْ نبرأَها إِن ذَلِك علَى اللهِ يسِير﴾ (الحديد:22)، وردت حديث قليب بدر لأنه ناقض قوله تعالى: ﴿إِنك لا تسمِع الْموتى﴾ (النمل: 80).

ورد عمر بن الخطاب حديث فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها آخر تطليقة، ولم يجعل لها النبي ﷺ نفقة، ولا سكنى،[55] فرده عمر وقال: "لا ندع كتاب الله وسنة نبينا بقول

---

50 البخاري: العلم، باب 35 من سمع شيئاً فراجع حتى يعرفه: ج1، ص 196، حديث 103، ومسلم: الجنة، حديث 79، 80، وغيرهما.

51 البخاري: الجنائز، باب 32، حديث 1286-1288، ومسلم: الجنائز، حديث 928-929. وغيرها.

52 الحاكم: المستدرك: ج4، ص 100.

53 ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص 104-105، وابن خزيمة والحاكم كما في فتح الباري: الجهاد، شرح حديث 2858.

55 مسلم: الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً: ج2، ص 1114، حديث 46.

امرأة، لا ندري أحفظت أم نسيت"،[56] أشار عمر بكتاب الله إلى الآية: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ (الطلاق: 1).

وتطبيقاً لهذه القاعدة ضعف بعض العلماء العديد من الأحاديث، على الرغم من صحة أسانيدها، نذكر حديثاً واحداً منها:

وهو ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: أخذ رسول الله ﷺ بيدي، فقال: "خلق الله عز وجل التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل".[57]

يقتضي هذا الحديث أن مدة التخليق سبعة أيام، فهو بذلك مخالف لقوله تعالى: ﴿الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾(الأعراف: 54) لذلك ألمح ابن كثير (توفي774هـ) إلى رده.[58]

ورده البخاري لأنه من قول كعب الأحبار، لا من قول رسول الله ﷺ.[59]

3- مخالفته لحديث آخر صحيح معمول به

ردت بهذه العلة السيدة عائشة عدة أحاديث، منها حديث قطع المرأة والحمار والكلب الصلاة،[60] ردته بحديث صحيح معمول به، وهو أنها كانت معترضة بين يدي رسول الله ﷺ كاعتراض الجنازة، وهو يصلي.[61] ومنها حديث" "الماء من الماء"،[62] ردته بحديث آخر: "إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل"،[63] وغيرهما من الأحاديث.

إن تطبيق هذه القاعدة، ورد الأحاديث بها سهل للصحابة الذين سمعوا حديثاً من النبيﷺ، ثم سمعوا من صحابي آخر حديثاً يخالف ذلك، كما حصل للسيدة عائشة وغيرها

---

56 المصدر السابق.

57 مسلم: صفات المنافقين، باب ابتداء الخلق: ج4، ص 2149، حديث 2789.

58 ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2، ص 220.

59 البخاري: التاريخ الكبير، 412 وانظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى ج8، ص 18، وابن القيم: المنار المنيف، ص 84.

60 رواه مسلم: الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي، ج1، ص 265، حديث 511.

61 البخاري: الصلاة، باب من قال: لا يقطع الصلاة شيء، حديث 514، ومسلم: الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي، ج1، ص 366، حديث 269.

62 الزركشي: الإجابة، ص 145.

63 مسلم: الحيض، باب نسخ الماء من الماء، ج1، ص 271، حديث 349.

من الصحابة، ولكن تطبيق المحدثين لها ليس بسهل، ولذلك نراهم مختلفين اختلافاً شديداً في رد الأحاديث المختلفة وقبولها حسب هذه القاعدة.

ومع ذلك نذكر هنا نموذجين للأحاديث المختلفة بعضها عن بعض:

1-روى مسلم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد،[64] ورواه الترمذي عن أبي هريرة، وسعد بن عبادة، وجابر،[65] وأخذ به مالك والشافعي وأحمد. ورفضه الأحناف بالحديث الذي رواه البخاري عن الأشعث بن قيس، قال: كانت بيني وبين رجل خصومة في بئر، فاختصمنا إلى رسول الله ﷺ فقال: "شاهداك أو يمينه"،[66] وروى نحو هذه القصة وائل بن حجر رضي الله عنه، وزاد فيها: "ليس لك منه إلاّ ذلك" أخرجه مسلم وأصحاب السنن.[67]

2-روى مسلم عن رافع بن خديج قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "شر الكسب... وكسب الحجام"،[68] وفي رواية: "... وكسب الحجام خبيث"،[69] وروى النسائي عن أبي هريرة قال: " ى رسول الله ﷺ عن كسب الحجام،...".[70]

هذه الروايات تحط من شأن حرفة الحجامة والاكتساب منها، والإسلام يمجد العمل والاحتراف، بل الحجامة نوع من الطب، فكيف ينظر إليها بالشكل الذي تصوره هذه الروايات؟

وتعارضها رواية أبي داود عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "إن كان في شيء مما تداويتم به خير فالحجامة"،[71] ولذلك سأل بعض التابعين عمن يحفظ في هذه المسألة شيئاً من الصحابة، ليجدوا حل هذا الإشكال، فقد روى مسلم عن انس أنه سئل عن كسب الحجام؟ فقال: "احتجم رسول الله ﷺ، حجمه أبو طَيبة، فأمر له بصاعين من طعام...

64 مسلم: الأقضية، حديث 1712.

65 الترمذي: الأحكام، باب ما جاء في اليمين مع الشاهد، ج3، ص 627-628، الأحاديـث 1343 و 1344، وقال: "حسن غريب".

66 البخاري: الرهن، باب 6، ج5، ص 145، حديث 2516، ومسلم: الأيمان، حديث 220.

67 مسلم: الأيمان، حديث 223.

68 مسلم: المساقاة، حديث 1568.

69 مسلم: المساقاة، حديث 1568.

70 النسائي: ج7، ص 311.

71 أبو داود: الطب، باب في الحجامة، حديث 3857، وهو حسن.

وقال: إن أفضل ما تداويتم به الحجامة".[72] وروى مسلم عن ابن عباس "أن رسول الله ﷺ احتجم وأعطى الحجام اجره".[73]

وبذلك رفض العلماء قبول الروايات التي فيها ذم الحجامة أو حرفة أخرى، ولما فيها من إهانة لحرفة من الحرف الشريفة، وهو مخالف لمقاصد الشريعة.

3- مخالفته للتاريخ الثابت ثبوتاً صحيحاً

استعملها المحدثون لرد الروايات المخالفة للتأريخ الثابت، منها:

1- روى الحاكم عن بريدة قال: "أوحي إلى رسول الله ﷺ يوم الاثنين، وصلى علي يوم الثلاثاء".[74] ورواه الترمذي عن أنس.[75]

قد ثبت تاريخياً أن الصلاة فرضت ليلة الإسراء والمعراج في العام الثاني عشر من البعثة النبوية، فكيف أوحي إلى رسول الله ﷺ يوم الاثنين، وصلى علي بن أبي طالب يوم الثلاثاء؟، ربما الصحيح ما رواه الحاكم نفسه عن أنس أنه قال: "نبئ النبي ﷺ يوم الاثنين، وأسلم علي يوم الثلاثاء".[76]

2- وما رواه مسلم عن ابن عباس قال: "كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان، ولا يقاعدونه، فقال للنبي ﷺ: يا نبي الله! ثلاث أعطنيهن؟ قال: نعم. قال: عندي أحسن العرب وأجمله أم حبيبة بنت أبي سفيان أزوجكها. قال: نعم..".[77]

هذا الحديث مخالف للتأريخ لأن أبا سفيان أسلم بعد فتح مكة سنة 8هـ، وكان النبي ﷺ قد تزوج أم حبيبة قبل ذلك بزمن طويل سنة 6هـ، أو سنة 7هـ، وكانت في الحبشة، وامهرها النجاشي، ولذلك قال فيها ابن حزم: "موضوع لا شك في وضعه".[78]

3- ما رواه البخاري ومسلم في حديث الإسراء عن أنس بن مالك يقول: "ليلة أسري برسول الله ﷺ من مسجد الكعبة، أنه جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه، وهو نائم في المسجد الحرام...".[79]

---

72 مسلم: المساقاة، حديث 1577.

73 مسلم: المساقاة، حديث 56ز

74 الحاكم: المستدرك، ج3، ص 112، وقال: "صحيح"، ووافقه الذهبي.

75 الترمذي: المناقب، باب رقم 21، ج5، ص 640، حديث 3728. وقال: "غريب ومسلم الأعور ليس عنـدهم بذلك القوي".

76 الحاكم: ج3، ص 112. وسكت عليه الحاكم والذهبي.

77 مسلم: فضائل الصحابة، حديث 2501.

78 انووي: شرح صحيح مسلم، ج1، ص 63. وخليفة: التأريخ، ج1، ص 46. والصنعاني: توضيح الأفكـار، ج1، ص 192-130.

ولذلك أنكره الخطابي وابن حزم وعبد الحق والقاضي عياض والنووي.[81]

4- مخالفته للعقل السليم

قد ردت السيدة عائشة رضي الله عنها بهذه العلة العديد من الأحاديث، منها: حديث أبي هريرة مرفوعاً: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً"،[82] فلما بلغ السيدة عائشة قالت: يا أبا هريرة! فما نصنع بالمهراس.[83] ومنها حديث "ولد الزنا شر الثلاثة"،[84] رده ابن عباس بالعقل فقال: "لو كان شر الثلاثة ما استونئ بأمه أن ترجم حتى تضعه".[85]

ورد المحدثون بهذه العلة بعض الأحاديث، منها:

1- ما رواه أبو داود والنسائي عن ابن عباس أن رجلاً قال: يا رسول الله! إن عندي امرأة هي من أحب الناس إليّ، وهي لا تمنع يد لامس؟ قال: طلقها. قال: لا أصبر عنها؟ قال استمتع بها.[86]

من المستبعد عقلاً أن يأمره النبي ﷺ بإمساك زوجته الفاجرة، ولذلك اعتبره أحمد حديثاً لا أصل له، وأورده ابن الجوزي في "الموضوعات".[87]

2- ما رواه عبد الرزاق عن عائشة قالت: "كن نساء بني إسرائيل يتخذن أرجلاً من خشب، يتشرفن للرجال في المساجد، فحرم الله عليهن المساجد، وسلطت عليهن الحيضة".[88]

---

79 البخاري: التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكْليماً﴾ (النساء: 164)، حديث 7517، ومسلم: الإيمان، باب الإسراء، حديث 262.

81 انظر ابن حجر: فتح الباري، كتاب التوحيد، شرح الحديث 7517.

82 مسلم: الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده في الإناء، حديث 278. والبخاري: الوضوء، حديث 162.

83 انظر الدكتور مسفر الدميني: مقاييس نقد متون السنة، ص 96.

84 تقدم تخريجه.

85 الزركشي: الإجابة، ص 120.

86 أبو داود: النكاح، حديث 2049، والنسائي: ج6،ص 67-68، رواه بإسنادين، وتكلم على أحدهما، ورجح أنه مرسل. وصححه ابن حجر كما في الآلي المصنوعة للسيوطي، ج2، ص 171-173.

87 ابن الجوزي: الموضوعات الكبرى، ج2، ص 272.

88 عبدالرزاق: المصنف، ج3، ص 149، حديث 5114. صحح إسناده ابن حجر في فتح الباري: الأذان، باب انتظار الناس قيام الإمام العالم، ج2، ص 350 في شرح الحديث 869. ونحوه عن ابن مسعود موقوفاً أيضاً عند عبدالرزاق برقم 5115، وصححه ابن حجر أيضاً.

هذا كما ترون موقوف على السيدة عائشة رضي الله عنها، ولكنه في حكم المرفوع إلى رسول الله ﷺ، لأنه مما لا يقال من قبل الرأي، كذا قال ابن حجر.[89]

لا يستقيم في العقل أن حيضة نساء بني إسرائيل سلطت عليهن عقوبة، لا جبلة، والمعروف لدى الجميع أن الحيضة مما كتبه الله على كل امرأة كما تدل عليه الروايات.[90]

5- مخالفته للحس

1- ما رواه أبو يعلى والبيهقي من حديث: "من حدث حديثاً فعطس عنده فهو حق حسنه النووي، وحكم عليه البيهقي بالنكارة، وقال بعض العلماء: هذا باطل وإن كان سنده كالشمس.[91] وقال ابن القيم: "وهذا -وإن صحح بعض الناس سنده- فالحس يشهد بوضعه، لأنا نشاهد العطاس والكذب يعمل عمله، ولو عطس مائة ألف رجل عند حديث يروى عن النبي ﷺ لم يحكم بصحته بالعطاس، ولو عطسوا عند شهادة زور لم تصدق".[92]

6- اشتماله على المجازفة في الثواب أو العقاب على عمل صغير

قد رد هذه العلة ابن الجوزي وابن القيم من الأحاديث ما اشتمل على المجازفة في الثواب على عمل صغير، وفي العقاب على ذنب حقير، ورأيا أن أمثالها لا يحتاج للحكم عليها بالوضع إلى النظر في أسانيدها، والبعض منها ما يأتي:

1-"من صلى الضحى يوم الجمعة أربع ركعات، يقرأ في كل ركعة بـ ﴿الحمد﴾ عشر مرات، و ﴿قُلْ أعوذُ برب الْفَلَقِ﴾ عشر مرات... فمن صلى هذه الصلاة دفع الله عنه شر الليل والنهار... والذي بعثني بالحق إن له من الثواب كثواب إبراهيم وموسى ويحيى وعيسى، ولا يقطع له طريق، ولا يسرق له متاع".[93]

هذه المجازفات لا يمكن قبولها، ولا تصديقها، وليس من المعقول أن تعدل صلاة رجل ثواب أولئك الأنبياء، ولذلك حكم عليه ابن الجوزي بالوضع، وتساءل مستغرباً: "وكيف يحسن أن يقال: من صلى ركعتين فله ثواب موسى وعيسى...".[94]

---

89 ابن حجر: فتح الباري، ج2، ص 350.

90 انظر هذه الروايات في: صحيح مسلم، ج8، ص 146 شرح النووي، وسنن النسائي، ج1، ص 80 حديث 348، وسنن ابن ماجه، ج1، ص 209، حديث 637.

91 انظر السخاوي: المقاصد الحسنة، حديث 111، والعجلوني: كشف الخفاء، حديث 2461.

92 ابن القيم: المنار المنيف: ص 50-51.

93 ابن الجوزي: الموضوعات الكبرى: ج2، ص 112، وفي النسخة المطبوعة منه "ولا يعرف" مكان" ولا يسرق" ، ولعل الذي أثبتناه هو الأصوب.

94 المصدر السابق.

2- وحديث:"من قال: لا إله إلا الله خلق الله من تلك الكلمة طائراً، له سبعون ألف لسان، لكل لسان سبعون ألف لغة، يستغفرون الله...".[95]

3- وحديث:"من صلى بعد المغرب ست ركعات، لم يتكلم بينهن بشيء عدلن له عبادة اثنتي عشرة سنة".[96]

هذان الحديثان مثل الأول في المبالغة في الأجر والثواب، وفي الإخلال بموازين الأعمال والأجور، مما يجعلنا نشك في صدورها عن نبي الإسلام ﷺ الداعي إلى الوسطية والاعتدال، وهو يقول لعائشة: "أجرك على قدر نصبك"،[97] ولذلك قال ابن القيم في أمثال هذه الأحاديث: "وأمثال هذه ا ازفات الباردة التي لا يخلو حال واضعها من أحد أمرين: إما أن يكون في غاية الجهل والحمق، وإما أن يكون زنديقاً قصد التنقيص بالرسول ﷺ بإضافة مثل هذه الكلمات إليه".[98]

4- وحديث: "من طول شاربه في دار الدنيا طول ندامته يوم القيامة، وسلط عليه بكل شعرة على شاربه سبعين شيطاناً، فإن مات على ذلك الحال لا تستجاب له دعوة، ولا تنـزل عليه رحمة...".[99]

هل تطويل الشارب جريمة! ثم إن كانت جريمة فهل تبلغ هذه الدرجة من الوعيد! وهذه المبالغة في الترهيب هي التي جعلت ابن الجوزي يعقب عليه بقوله: "وهو من أنتن الوضع وأسمجه، ولولا حماقة من وضع هذا، وأنه ما شم ريح العلم، لَعِلم أن غاية ما في تطويل الشارب مخالفة سنة لا يصلح التوعد عليها بمثل هذا".[100]

والأحاديث في فضائل الأشخاص وذمهم، وفي فضائل بعض البلدان والمدن وذمها كثيرة، ذكر ابن الجوزي في "الموضوعات"، وابن القيم في "المنار المنيف" الكثير منها، فليراجع ذلك.

7- ركاكة معناه

95 ابن القيم: المنار المنيف:ص 50-51.
96 المصدر السابق، ص 47.
97 رواه مسلم: الحج، باب وجوه الإحرام، ج2، ص 877، حديث 126.
98 ابن القيم: المنار المنيف، ص 51.
99 ابن الجوزي: الموضوعات، ج3، ص 52.
100 المصدر السابق.

ركاكة المعنى هي رداءته مما يمجه السمع، ويدفعه الطبع، وهي علة لضعف الحديث أو وضعه لأن مقام الرسالة أرفع من أن يفكر في مثل هذه المعاني، فضلاً عن أن ينطق ا، وردت ا عدة أحاديث منها:

1-حديث "إذا بعثتم إليّ بريداً فابعثوه حسن الوجه، حسن الاسم".[101] صححه الهيثمي،[102] وحسنه المناوي،[103] وقال السيوطي: "هذا الحديث في معتقدي حسن صحيح".[104]

وذكره ابن القيم تحت قاعدة: "وكل حديث فيه ذكر حسان الوجه، أو الثناء عليهم، أو الأمر بالنظر إليهم، أو التماس الحوائج منهم، أو أن النار لا تمسهم، فكذب مختلق وإفك مفترى".[105]

ثم إن في إسناده (عمر بن راشد) وصفه ابن حبان بوضع الحديث، وقال فيه: "كان ممن يروي الأشياء الموضوعات عن ثقات أئمة..." ثم ذكر حديثه هذا.[106]

وأمثاله كثيرة تدل ركاكة معانيها وسخافتها على أ ا لا تشبه كلام الأنبياء، بل يت ه عنها مقام النبوة.

وقد تبين لنا من خلال ما تقدم من مباحث الشذوذ والعلة في المتن أن المحدثين لم يألوا جهداً في معالجة متون السنة بنحو تكاملي، داخلياً وخارجياً معاً، فإن كان لديهم مقاييس لنقد السند، فلا تخلو جهودهم من مقاييس صارمة لنقد المتن أيضاً، مما يثلج صدور المسلمين طمأنينة، ويلهم صدور الآخرين حقداً على ما اختص به الله المسلمين من مزية الإسناد، فيصفوهم بزوامل أسفار، وأ م لم يفحصوا متون الأخبار، تخفيفاً لغضبهم وتسكيناً لحقدهم.

الخطوات التي يتبعها المحدث لاسترجاع السنة في ضوء الواقع المعاصر

إن استرجاع السة أو أو توظيفها في ضوء الواقع المعاصر، من القضايا التي أثيرت في هذا العصر، والتي فرضت نفسها على علماء الأمة الإسلامية، وتطلبت منهم -بإلحاح- تناولها على نحو منهجي يستضاء به في القضايا المعاصرة والمستقبلة، وبيان الخطوات التي

---

101 ابن القيم: المنار المنيف، ص 63.

102 الهيثمي: مجمع الزوائد، ج8، ص 47.

103 المناوي: فيض القدير، ج1، ص 312.

104 السيوطي: اللآلئ المصنوعة، ج2، ص 81.

105 ابن القيم: المنار المنيف، 63.

106 ابن حبان: كتاب ا روحين، ج2، ص 83.

تتبع للتفاعل مع السنة والواقع، فنحن هنا نحاول أن نقدم بعض ما رأيناه من خطوات لعملية استرجاع السنة في ضوء الواقع المعاصر.

لا شك أن الله أراد بالسنة بيان كتابه وتطبيقه، وبعبارة أخرى: أراد الله ا تنــزيل القرآن على الواقع المعيش، لا على واقع مسلمي ذلك العصر فقط، بل على واقع الأمة الإسلامية في كل زمان ومكان؛ وذلك لأن الإسلام بمصدريه -الكتاب والسنة- رسالة عالمية، وخالدة، القرآن بأصوله وكلياته، والسنة بتطبيقا ا، الجامعة بين الصرامة والمرونة، كل حسب الواقع والموقع، فتبين من هذا أن للسنة واقعاً وموقعاً، كما أن لكل عصر واقعاً وموقعاً، فظهر -على وجه التقريب- أن لاسترجاع السنة في ضوء الواقع المعاصر ثلاث خطوات رئيسة، وهي:

الخطوة الأولى: معرفة واقع السنة.

الخطوة الثانية: معرفة الواقع المعاصر.

الخطوة الثالثة: تنــزيل أحدهما على الآخر.

ولعل هذه الخطوات الثلاث هي التي قصدها ابن القيم عند تحديد مهمة المفتين وا تهدين والقضاة بأ ا:

1- معرفة الحق، ومعرفة الواقع.

2- وتنــزيل أحدهما على الآخر.[107]

الخطوة الأولى: معرفة واقع السنة

نقصد من "واقع السنة" كل ما يكتنفها وقت صدورها من أبعاد: الظروف الزمانية والمكانية، والمقاصد العامة أو الخاصة للشريعة، والأسباب، ودلالات الحديث اللغوية والعرفية والشرعية، وذلك لأن المتكلم عندما يتكلم تحف بكلامه تلك الأبعاد، ويسمعه سامعه المباشر كذلك في جوها وملابسا ا، فلذلك هو لا يخطئ في فهم مراد المتكلم، بينما نرى الوضع مختلفاً عن ذلك إذا وجد ذلك الكلام مكتوباً، أو بلغ إلى شخص، لفقده تلك الأبعاد.

ولعل هذا هو السر في قلة اختلاف الصحابة في فهم مراد الأحاديث، وكثرته فيما بعد عصرهم بين علماء التابعين، وأكثر منه بين المتأخرين عن عصر الصحابة والتابعين، ولذلك فإني أرى أن أخذ تلك الأبعاد بعين الاعتبار عنصر أساسي للوصول إلى مراد السنة، وإدراك

107 نقله الدكتور أحمد كمال أبو ا د في بحثه "وظيفة السنة في البناء الفكري..." المنشور في كتاب السـنة النبويـة ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة، ج2، ص 756.

روحها، وبه يسهل التعامل مع السنة في ضوء الواقع المعاصر بينما من يتمسك بحرفيةي النص، دون مراعاة لتلك الأبعاد، لا يؤمن وقوعه في كثير من الزلل والخطل، وسوف نتحدث عن هذه الأبعاد، وأثرها في فهم السنة فيما بعد إن شاء الله.

كيف يعرف واقع السنة؟

يعرف واقع السنة بالتنصيص عليه في السنة ذا ا، أو في أحد طرقها، أو بالتأمل في متعلقا ا من قريب أو من بعيد.

فمثلاً حديث سلمة بن الأكوع قال: قال النبي ﷺ: "من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وبقي في بيته منه شيء". فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله ؟ نفعل كما فعلنا العام الماضي؟ قال: "كلوا، وأطعموا، وادخروا؛ فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها".[108] والجهد: مشقة من جهد قحط السنة. وفي رواية عائشة: "... إنما يتكم من أجل الدافة التي دفّت، فكلوا وادخروا وتصدقوا".[109]

فواقع النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، هو جهد الناس بسبب القحط والجدب في تلك السنة، وتجمعهم بسببه في المدينة، كما نص عليه الحديث نفسه.

ومثال آخر: حديث يه ﷺ عن كراء المزارع. هكذا رواه رافع بن خديج،[110] وقال زيد بن ثابت: يغفر الله لرافع بن خديج، أنا والله أعلم بالحديث منه، إنما أتى رجلان قد اقتتلا، فقال رسول الله ﷺ: "إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع"، فسمع رافع قوله: "لا تكروا المزارع"[111] فواقع النهي عن كراء المزارع ليس مطلقاً كما فهم من حديث رافع، بل هو كما ذكر زيد بن ثابت أنه كان بسبب خصام الرجلين لأ ما قد اكتريا بما ينبت، وهو مجهول، وأما لكراء بمعلوم فلا يتناوله النهي، لذلك أجازه الجمهور.[112]

ومثال آخر: حديث: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه".[113]

---

108 رواه البخاري: الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي: ج1، ص 24، حديث 5569، من الفتح، ومسل: الأضاحي: حديث 1974.

109رواه مسلم: الأضاحي، حديث 1971.

110 رواه البخاري: الحرث، باب ما كان من أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعـة والثمـرة: حـديث 1344، ومسلم: البيوع، باب كراء الأرض، ج3، ص 1176، حديث 87، وأحمد، ج2، ص 64.

111 رواه أحمد، ج5، ص 182، 187، وأبو داود: البيوع، باب في المزارعة: حديث 3390. وابن ماجه: الرهون، ج2، ص 822.

112 انظر لذلك ابن حجر: فتح الباري، ج10، ص 25، شرح الحديث 2346.

113 رواه مسلم: الزهد، باب التثبت في الحديث: حديث 3004.

فما هو واقع هذا النهي؟ إنه غير مذكور، لا في هذا الحديث، ولا في طريق من طرقه، ولا في شاهد من شواهده، ولكن بالتأمل في متعلقاته وملابساته عرفنا أن واقعه هو: إما ندرة الكتاب، وأدوات الكتابة، أو أن أكثر المسلمين سذج لا يفرقون بين القرآن والحديث، فضلاً عن خوف التباس القرآن بالحديث، وإذنه لبعض الصحابة.

وسوف تأتي أمثلة أخرى -إن شاء الله- فيما بعد.

الخطوة الثانية: معرفة الواقع المعاصر

والمراد بالواقع المعاصر هو: أوضاع المسلمين وأحوالهم وحاجا م، وأوضاع الدنيا من حولهم.

وتتم معرفة هذا الواقع بقراءة أحوالهم في الصحف وا لات، وبمتابعة الوسائل السمعية والبصرية، وبمتابعة ما توصلت إليه الأمم الأخرى من الرقي والتقدم في ميادين العلم والمعرفة، والقيام بتحليل منصف دقيق لتخلف المسلمين في تلك الميادين وأسبابه وعوامله، وكلما كانت معرفة الواقع المعاصر دقيقة، كانت عملية تنـزيله على واقع السنة، أو تنـزيل واقع السنة على الواقع المعاصر دقيقة وناجحة، وما لم يحسن العلماء معرفة الواقع، والإحاطة الشاملة باتجاه حركته، وما لم يحكموا فيها متابعة ذلك كله فإن مهمتهم الكبرى في التنـزيل لا بد أن تتعثر، ولا بد أن يصيب المسلمين -بسبب ذلك التعثر- حرج شديد، أو عسر كبير، أو حيرة لا آخر لها.

الخطوة الثالثة: تنـزيل أحد الواقعين السابقين على الآخر

هذه الخطوة هي المرحلة الأخيرة للتعامل مع السنة، وهي المهمة الكبرى الملقاة على كواهل علماء كل عصر، وقد أحس ا سلفنا، وشددوا عليها، يقول سفيان الثوري (توفي161هـ): "تفسير الحديث خير من الحديث".[114] أي من سماعه وحفظه فقط، كما ورد ذلك عن حماد بن سلمة (توفي201هـ): "تفسير الحديث خير من سماعه".[115]

وجعل علي بن المديني (توفي234هـ) -وهو أستاذ الإمام البخاري- فهم الحديث نصف العلم، يقول: "التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم".[116]

114 السمعاني: أدب الإملاء، ص 135.
115 المصدر السابق.
116 الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج1، ص 48.

وأنا أعتقد أن تفسير الحديث، أو التفقه في معاني الحديث بما تتوحد به الأمة، وتتقلص به خلافات الأئمة، ويضمن له الخلود والبقاء واستمرارية العطاء، وتتبدد عليه الشكوك والشبهات التي حيكت أو تحاك حولها، لا يتم إلا في ضوء تلك الأبعاد التي ذكرناها، والتي تعامل مع السنة في ضوئها سلفنا من الصحابة والتابعين والأمة المجتهدين، وحتى ما قبل الركود العقلي والتجمد الفكري.

فهذا عمر بن الخطاب يمنع حذيفة -قائد جيش المسلمين- زواجه من امرأة يهودية، مع أنه جائز بالنص القرآني؛[117] لأن المصلحة العامة للدولة المسلمة اقتضت ذلك، وكذلك يمنع المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة، وهم أحد الأصناف الذين تصرف إليهم الزكاة بالآية القرآنية؛[118] لأنه رأى أن الإسلام ليس بحاجة إلى تأليف قلوبهم، وقال: "إنما كان رسول الله ﷺ يعطيهم، والإسلام ضعيف أمره، يريد تأليف قلوبهم، أما الآن فقد عز الإسلام وقوي، فلا حاجة لتأليف قلوبهم".[119]

وقد أفتى الأئمة بجواز التسعير للحاكم، مع امتناع الرسول عليه الصلاة والسلام عن ذلك، كما سيأتي، لما رأوا في وقتهم من طمع التجار وتلاعبهم بالأسعار. كما أفتى أبو حنيفة وغيره بجواز إعطاء الزكاة لبني هاشم مع ورود النص الناهي عن ذلك،[120] وذلك منعاً للضرر عنهم، إذ كان لهم آنذاك وفيما بعد نصيب من بيت المال، فكان النهي، ولكن لما لم يحصلوا على نصيبهم من بيت المال أجازوا لهم أخذ الزكاة. وكذلك أفتى الإمام أحمد بجواز تخصيص الوالد بعض أولاده بالهبة لمعنى يقتضي ذلك مثل زيادة حاجة أحد أولاده، أو زمانته، أو عماه، أو اشتغاله بطلب العلم، مع ورود النهي عن التخصيص من غير تفصيل.[121] وجوز الإمام أحمد إجارة الفحل لتلقيح أنثاه لأن الحاجة دعت إليه، مع أن الرسول ﷺ نهى عن ذلك.[122]

---

117 المائدة: 5.

118 التوبة: 60.

119 انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، سورة التوبة، الآية 60، ج8، ص 181.

120 انظر هذا النص في صحيح البخاري: الزكاة، حديث 1491، وفي صحيح مسلم: الزكاة، حديث 1069.

121 انظر هذا النهي في صحيح مسلم: الهبة، حديث 1623 و 1624، وسنن أبي داود: البيوع، حديث 3542، 3543، 3544، والنسائي: النحل، حديث 3702، 3711، وابن ماجه: الهبات، 2375، والترمذي: الأحكام، حديث 1367.

122 رواه البخاري: الإجارة، باب عسب الفحل، حديث 2284.

هذه النماذج التي قدمناها -على استعجال- غيض من فيض، فإن هناك نماذج أخرى كثيرة لتعامل السلف مع النصوص الشرعية في ضوء واقعهم، ولما كانت تلك النماذج وأمثالها واضحة الدلالات على فهم سلفنا لواقع السنة، وفهم واقع عصرهم، ثم تنـزيلهم أحدهما على الآخر، نأتي إلى تفصيل الأمور المساعدة على فهم السنة غير واضحة الدلالات على واقع السنة وعصرها، متبعين في ذلك الخطوات التي سبق ذكرها.

الأمور المساعدة على فهم السنة

1- فهم السنة في ضوء البعد الزماني والمكاني:

ولم يغب عن ذوي البصر من سلفنا الصالح جانب البعد الزماني والمكاني للسنة، وماله من أثر فعال لفهم السنة، وإنما أولوه من الاهتمام ما يدل على بعد نظرهم، وغور فكرهم، حتى اتخذوه منهجاً للتعامل مع السنة، هذا ما نراه واضحاً في النماذج الآتية:

أ- سئل رسول الله ﷺ عن التقاط ضوال الإبل، فنهى عن ذلك قائلاً: "ومالك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء، وترعى الشجر، فذرها حتى يلقاها ربها".[123] كان الأمر على هذا المنع حتى خلافة عثمان رضي الله عنه، فلما رأى الزمن قد تغير، ودب الفساد في الناس، وامتدت أيديهم إلى الحرام، أمر بتعريفها، ثم ببيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها،[124] لأن في تركها تعريضاً إياها للضياع، وتفويتاً لها على صاحبها، وهو لم يقصده النبي ﷺ بالنهي.

ب- غلا السعر في عهد النبي ﷺ، فقال له بعض الصحابة: سعر لنا يا رسول الله، فقال: "إن الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق، إني لأرجو أن ألقى ربي، وليس أحد يطلبني بمظلمة في دم ولا مال".[125] وذلك لأنه لاحظ أن الغلاء طبيعي نتيجة لقانون العرض والطلب، لا بتلاعب المتلاعبين، واحتكار المحتكرين. أما إذا تغير الزمان، وكثر الطامعون والمتلاعبون بالأسواق فليس في الحديث ما يمنع التسعير على هؤلاء الطامعين، ولا يعد ذلك مظلمة، بل ترك جماهير الناس لأهواء التجار الجشعين هو المظلمة التي يجب أن تتفادى، وهذا الذي فهمه فقهاء التابعين، وأفتوا بجوازه، وأخذ به الحنفية والمالكية، ورجحه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.[126]

---

123 البخاري: العلم، باب الغضب في الموعظة: ج1، ص 186، رقم الحديث 91- من فتح الباري.

124 مالك: الموطأ: الأقضية، باب القضاء في الضوال، ص 581، رقم 51.

125 الترمذي: البيوع، باب رقم 71، تحفة الأحوذي، ج4، ص 534، وقال الترمذي: "حسن صحيح".

126 القرضاوي: شريعة الإسلام، ص 152-153. نقلاً عن الحسبة لابن تيمية، والطرق الحكمية لابن القيم.

ج-روى أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها، ولكن شرقوا أو غربوا".[127] لقد فهم منه سلفنا الصالح أن هذا الخطاب ليس عاماً لأهل الأرض جميعاً، وإنما هو خاص بأهل المدينة ومن على سمتها، أما الذي يقع في الشرق من القبلة، أو في غربها فيكون له حكم آخر.

د- أمر النبي ﷺ معاذاً حين وجهه إلى اليمن بأن يأخذ من كل حالم ديناراً، أو عدله من المعافر.[128] والمعافر: ثياب يمانية. وذلك في الجزية ممن لم يسلم من أهل الذمة.

تفرس سلفنا الصالح منه أن هذا التقدير كان حسب قدرات أهل الذمة آنذاك، ولم يكن تقديراً أبدياً ملزماً لمن بعده، فإذا تغير حالهم إلى ثراء أو فقر يزاد وينقص، ولهذا وسع عمر رضي الله عنه أن يقدر الجزية في عهده تقديرات مختلفة حسب ظروفهم الاقتصادية من 48 درهماً إلى 12 درهماً، وفعل ذلك الأئمة بعده، فأجازوا للحكام المسلمين العادلين أن يزيدوا أو ينقصوا عن تقدير عمر إذا اقتضى العدل ومصلحة الناس، وهو المروي عن أحمد وغيره.[129]

ه- ومنه حديث وفد عبد القيس الذي أمرهم فيه النبي ﷺ بأربع، ونهاهم عن أربع، جاء فيه: "وأنهاكم عما ينبذ في الدباء والنقير والحنتم والمزفت".[130]

قال الشيخ ابن عاشور: "إن هذا النهي لأوصاف عارضة توجب تسرع الاختمار لهذه الأنبذة في بلاد الحجاز، فلا يؤخذ ذلك النهي أصلاً يحرم لأجله وضع النبيذ في دباءة أو حنتمة مثلاً لمن هو في قطر بارد، ولو قال بعض أهل العلم بذلك لعرض الشريعة للاستخفاف".[131]

3- فهم السنة في ضوء البعد المقاصدي للشريعة:

لا مراء في أن ما شرعه الله تعالى في كتابه، أو في سنة نبيه عليه الصلاة والسلام، من أحكام، لم يشرعه إلا لمصلحة تجلب المنفعة لعباده، أو تدفع المضرة عنهم، فلذلك كانت تلك المصلحة هي الغاية المقصودة من التشريع، وهي التي تسمى "مقاصد الشريعة"، أو "البعد المقاصدي للشريعة"، سواء كانت تلك المقاصد عامة روعيت وعمل على تحقيقها في

---

127 البخاري: الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول، ج1، ص 245، رقم 394، من فتح الباري.

128 الترمذي: الزكاة: باب ما جاء في زكاة البقر، ج3، ص 257، رقم 619، وقال: حسن، من التحفة، وصححه ابن حبان والحاكم كما في سبل السلام، ج4، ص 66.

129 انظر القرضاوي: شريعة الإسلام، ص 184.

130 مسلم: الإيمان، ج1، ص 48، حديث 25.

131 ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ص 32.

كل باب من أبواب الدين، أو خاصة استهدف تحقيقها في باب معين، أو جزئية قصدها الشارع عند كل حكم شرعي من إيجاب أو تحريم، أو ندب أو كراهة، أو إباحة، أو شرط أو سبب... وسواء كانت منصوصاً عليها، أو مشاراً إليها، أو مستنبطة.

وتكمن أهمية البعد المقاصدي لفهم السنة في أننا لو اطلعنا على مقصد لحكم، وقبلناه برحابة الصدر، ونبذنا التعصب للرأي، أو لقول إمام، وشرحنا السنة في ضوء ذلك المقصد، لقدمنا "نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار"[132] ومناخاً حركياً لإعمال السنة في كل زمان ومكان، ولكل قوم من الأقوام، وحصناً منيعاً لها من كل م أعداء الإسلام والمسلمين، وإليكم بعض النماذج لفهم السنة في ضوء البعد المقاصدي للشريعة:

أ- يقول أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: "كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله ﷺ صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من أقط، وكان إخراج الطعام ميسوراً، والمساكين محتاجون إليه، لهذا فرض الصدقة من الميسور لهم.

ولكن تغير الحال، وأصبحت النقود متوافرة، والأطعمة غير متوافرة، أو أصبح الفقير غير محتاج إليها في العيد، بل هو محتاج إلى أشياء أخرى لنفسه أو لعياله فهل يجوز إخراج القيمة؟

فقال الإمام أحمد وأتباعه: لا يجوز، وشددوا على الوقوف على ما حدده رسول الله ﷺ وقالوا: لا نعارض السنة بالرأي.

وأجازه الإمام أبو حنيفة وأصحابه، وهو قول عمر بن عبد العزيز وغيره من فقهاء السلف لأ م لاحظوا أن مقصود التوجيه النبوي ليس حصراً للفطرة في تلك الأصناف، وإنما المقصود هو إغناء الفقراء والمساكين عن السؤال والطواف في هذا اليوم، وإشراكهم في فرحة العيد وهذا يتحقق بدفع القيمة أكثر من دفع الأطعمة العينية، ليتصرف فيها حسب حاجاته.

ب- روى أنس رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: "الأئمة من قريش".[134]

ظاهر هذا الحديث أن النبي ﷺ يريد حصر الإمامة العظمى في قبيلته (قريش)، لا تخرج منها إلى الأبد، وهو مذهب جمهور أهل العلم من أهل السنة والجماعة، ولم ينقل عن أحد

---

132 انظر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 5.

134 رواه أحمد في مسنده، ج3، ص 129، 183، ج4، ص 421، وينظر فتح الباري لابن حجر: كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، شرح الحديث 7139، ج13، ص 113-119، بترقيم محمد فؤاد عبدالباقي.

من السلف فيه خلاف، وكذلك من بعدهم في جميع الأمصار، كما قال الإمام الخطابي. وقال الخوارج وطائفة من المعتزلة: "يجوز أن يكون الإمام غير قرشي، وإنما يستحق الإمامة من قام بالكتاب والسنة، سواء كان عربياً أم عجمياً".[135]

لا شك في أننا إذا أخذنا الحديث على ظاهره بقطع النظر عن مقصده الحقيقي له فنستنبط منه ذلك المفهوم الذي قال به الجمهور، ولكن هل هذا هو مراد النبي ﷺ؟ يعني أنه لا يريد أن تخرج الإمامة العظمى من قبيلة قريش إلى الأبد، مهما تمتع أحد من غير قريش بالكفاءة العالية ديناً وسياسة، وبالأنفعية للدولة الإسلامية من قريش؟ إن كان هذا هو المراد فلا ضير على من يقول: إن محمداً ﷺ كان عنصرياً قومياً -والعياذ بالله من ذلك-.

إذن ما هو المعنى الصحيح للحديث، الذي لا يترتب عليه مثل ذلك المحظور، والذي يجعل الحديث عاملاً قوياً، وذا أثر فعال في كل زمان ومكان؟

نقول للإجابة عن هذا السؤال بأن تخصيص الإمامة بقريش في الحديث إنما جاء نظراً لما كانت تتمتع به قريش آنذاك من الاحترام والإجلال في قلوب القبائل العربية الأخرى لسدانتهم للبيت وحصافة آرائهم، وشجاعتهم، وبعد نظرهم في أمور السياسة، وقدرتهم على جمع الكلمة، وفض الخلافات والنـزاعات، مما جعل النبي ﷺ يلمس فيهم من المؤهلات والكفاءة ما يجعلهم أقدر على تحمل تبعات الإمامة والحكومة، فجاء الحديث على هذا التوجيه تعبيراً عن مواصفات قريش وكفاءاتهم، لا تخصيصاً بذات قريش، ومن ثَم مفهوم الحديث هو: "الأئمة من الأكفّاء"، لا كما فهمه الجمهور.

ويؤيد مفهومنا هذا ما قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "فإن أدركني أجلي استخلفت معاذ بن جبل".[136] ومعاذ بن جبل أنصاري، وليس بقرشي، أراد عمر ذلك لما رأى في معاذ بن جبل من سابقة في الإسلام، وتقوى وصلاح، وبصر بأمور السياسة، وحزم في الرأي، وعلم بالحلال والحرام، إلا أن موته سنة 18 هـ حال دون تحقق إرادة عمر بن الخطاب الذي استشهد هو الآخر في أواخر ذي الحجة عام 23هـ.

وعلى هذا المفهوم أرجع الحديث أمر الإمامة إلى الكفاءة والأهلية، وهو الأمر الذي يجب أن تقوم عليه الحكومات، وهو الذي يضمن الأمن والسلامة، ويحقق معنى الاستخلاف وإعمار الأرض، ولا يترتب عليه أي محظور، ويجعله صالحاً لكل زمان ومكان، عاملاً بكل قوة واقتدار.

---

135 المصدر السابق، جذ3، ص 118.

136 رواه أحمد بسند رجاله ثقات. كذا قال ابن حجر في الفتح، ج13، ص 119.

3- فهم السنة في ضوء البعد الموضوعي

لقد تقرر لدى أهل العلم أن الحديث يفسر بعضه بعضاً كما أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، لذا يجب فهم الحديث في ضوء الأحاديث الأخرى في موضوعه (بعدها الموضوعي)، ربما جاء الحديث في طريق عاماً أو مطلقاً وجاء في طريق آخر خاصاً أو مقيداً، وبجمع كل هذه الأحاديث يتحصل المقصود الحقيقي للحديث، ولذلك أمثلة كثيرة في كتب الحديث، نذكر منها ما يأتي:

ورد في موضوع "نظر الخاطب إلى من يريد خطبتها من النساء "ثلاثة أنواع من الأحاديث يكمل بعضها الآخر:

1- فقدر روى أبو داود وأحمد عن جابر بن عبدالله، قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل".[137]

هذا الحديث يفيد إباحة النظر إلى كل ما يدعو الخاطب إلى نكاح المرأة من أعضائها دون تحديد، فلذلك اختلف الصحابة في فهم المراد من"ما يدعوه"، يقول جابر عقب روايته ذلك الحديث: "فخطبت جارية، فكنت أتخبأ لها، في أصول النخل، حتى رأيت منها ما يدعوني إلى نكاحها، فتزوجتها".[138] لم يوضح جابر ما الذي رآه من أعضائها، ولكن تخبؤه لها في أصول النخل ينم على رؤيته عضواً حساساً من أعضائها. وروي كذلك عن محمد بن مسلمة أيضاً.[139]

ويقول أبو جعفر: خطب عمر بن الخطاب إلى علي ابنته (وهي أم كلثوم)، فقال: إ ا صغيرة... فقال: ابعث فإن رضيت فهي امرأتكم... فذهب عمر، فكشف عن ساقها فقالت: أرسل، فلو لا أنك أمير المؤمنين لصككت عنقك.[140]

فهذا عمر نظر إلى ساقها.

وأما موقف الأئمة الفقهاء من هذه القضية فهو الآخر لا يبش بخير كثير:

يرى أكثر الفقهاء أن ينظر الخاطب إلى الوجه والكفين فقط. وأضاف إليهما أبو حنيفة القدمين أيضاً وأجاز الحنابلة النظر إلى ما يظهر عند القيام بالأعمال، وهي ستة أعضاء:

---

137 أبوداود: النكاح، باب في الرجل ينظر إلى المرأة، ج2، ص 565، حديث 2082، وأحمد: ج3، ص 34.

138 المصدران السابقان، والحاكم: ج2، ص 165، وصححه على شرط مسلم، وأقره الذهبي.

139 رواه الحاكم، ج3، ص 434، وابن حبان كما في نصب الراية، ج4، ص 241.

140 رواه عبدالرزاق، ج6، ص 163، حديث رقم 10352، وسعيد بن منصور: ج1، ص 173، حديث 521.

الوجه والرقبة، واليد، والقدم، والرأس، والساق. وقال الأوزاعي: ينظر إلى مواضع اللحم. وقال داود الظاهري: يجوز النظر إلى جميع البدن لظاهر الحديث.

2- ورواه أحمد والحاكم عن جابر نفسه بلفظ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إذا خطب أحدكم المرأة فقدر أن يرى منها بعض ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل".[141]

وهذه الرواية خصصت عموم الرواية الأولى بالبعض، فبهذا لا يجوز النظر إلى جميع بد ا، وبذلك سقطت حجة داود الظاهري. ولكن ما زال هذا البعض مبهماً ولم يرد تحديده في طريق من طرق الحديث، أو شاهد من شواهده، ولذلك اختلف الأئمة في تحديده كما رأينا، ولكنهم لو نظروا إلى قضية النظر إلى المرأة نظرة كلية شاملة لما تجاوزوا الوجه واليدين، لأن هذه المرأة ما زالت أجنبية منه، ولا تزال حتى لو تمت الخطبة، فحكمها حكم الأجنبية، لا تجوز الخلوة ا، ولا معاشر ا بانفراد، وقد ى النبي ﷺ عن الخلوة بالأجنبية، وعن الجلوس معها، إلاّ مع محرم كأبيها أو أخيها، أو عمها، يقول رسول الله ﷺ: "لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له، فإن ثالثهما الشيطان، إلاّ محرم".[142]

3- روى عبد الرزاق في مصنف عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: "لا جناح على أحدكم إذا أراد أن يخطب المرأة أن يغترها فينظر إليها، فإن رضي نكح، وإن سخط ترك".[143]

وهذه الرواية أفادت فائدة أخرى جليلة، وهي أن يكون النظر إليها على غرة (أي غفلة) منها، دون علمها به، حتى إذا لم تعجبه تركها دون كسر خاطرها.

فبمجموع هذه الروايات كلها تحصل مراد الحديث بأن يكون النظر إلى وجه المرأة ويديها، وعلى غفلة منها، دون علم سابق أو لاحق منها بالغرض الذي يرمي إليه هذا النظر.

4- فهم السنة في ضوء البعد السببي

هناك أحاديث لها أسباب، وردت لأجلها، وسيقت في مساقها، فلا بد لفهمها من مراعاة لتلك الأسباب، فإ ا إذا بترت من تلك الأسباب يقلق مفهومها ويضطرب أحياناً، وتترتب عليه نتائج خاطئة، فمثلاً حديث "أنتم أعلم بأمر دنياكم"،[144] اتخذه بعض الناس

---

141 أحمد، ج3، ص 434، وابن حبان كما في نصب الراية، ج4، ص 241.

142 رواه البخاري: الجهاد، حديث 3006. ومسلم: الحج، حديث 1341.

143 مصنف عبدالرزاق: ج6، ص 157، حديث 10337.

144 هو جزء من الحديث الآتي تخريجه.

تكأة للتهرب من أحكام الشريعة في ا الات الاقتصادية والمدنية والسياسية ونحوها، لأ ا -كما زعموا- من شؤون دنيانا، ونحن أعلم ا، وقد وكّلها الرسول ﷺ إلينا.

ومثل حديث: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، لا تتراءى ناراهما".[145]

اتخذه البعض دليلاً على تحريم الإقامة في بلاد غير المسلمين بصفة عامة، مع تعدد الحاجة إلى ذلك في عصرنا من التعلم، والتداوي، والعمل، والتجارة، والسفارة، وغير ذلك، وخصوصاً بعد أن تقارب العالم حتى غدا كأنه (قرية كبيرة) كما قال أحد الأدباء.[146]

مع أنه لو فهم الحديثان في ضوء سببيهما لما ترتبت عليه تانك النتيجتان الخاطئتان، فالحديث الأول ورد في قصة تأبير النخل، وهي أنه لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة رأى أهل المدينة يأبرون النخل، فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه. قال: لو لم تفعلوا لصلح. قال: خرج شيصاً (أي رديئاً) فمر م فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا. قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم".[147]

فالحديث لم يعطهم حرية للانفلات من أحكام الشريعة في الأمور الدنيوية، كل ما في الأمر أنه ﷺ أبدى لهم رأياً ظنياً في أمر من أمور المعيشة، ولم يكن له فيه خبرة، لأنه كان من أهل مكة، لم يمارس الزرع والغرس، فكان ما كان من عدم بلوغ الثمر غايته، فقال: "إني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن..."،[148] فهو ليس أمراً تشريعياً حتى يوفر لهم الدليل على ما ظنوا.

وأما الحديث الثاني فإنه ورد في وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النبي ﷺ لنصرته كما يدل عليه سبب وروده، قال جرير بن عبدالله: "بعث رسول الله ﷺ سرية إلى خثعم فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل، فبلغ ذلك النبي ﷺ فأمر لهم بنصف العقل، قال: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين" قالوا: يا رسول الله! لم؟

145 هو جزء من الحديث الآتي تخريجه.

146 القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة، ص 128-129.

147 رواه مسلم: الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي، ج4، ص 1835-1836، أحاديث: 2361، 2362، 2363.

148 مسلم: حديث 2361.

قال: "لا تراءى ناراهما"،[149] أي لا تظهر سمةُ لإسلامه، أو سمة لكفره حتى يتعامل معه حسبها.

فالحديث ليس حكماً عاماً للجميع في كل زمان ومكان، وإنما يتحدث عن رجال مخصوصين في زمن النبوة الذي كانت الهجرة فيها فرضاً من البلاد التي بينها وبين المدينة حالة حرب، وأما الآن فقد تغير الوضع عما كان عليه من قبل، فلا ينطبق عليه حكم هذا الحديث.

ومنه حديث "الماء طهور لا ينجسه شيء": هذا حديث صحيح، ولكن اختلف العلماء في مدلوله، فقال الظاهرية وغيرهم: إن الماء طهور قليلاً كان أو كثيراً ما لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة: الريح والطعم واللون. وقال البعض الآخر: إن كان الماء قليلاً فتنجسه النجاسة سواء تغير أحد أوصافه أم لم يتغير، وإن كان كثيراً فلا تضره النجاسة إلاّ إذا غيرت بعض أوصافه.[150]

والحقيقة أنه إذا نظر في هذا الحديث في ضوء سبب وروده فلا مجال لهذا الاختلاف لأن النبي ﷺ لم يقله لمطلق المياه، وإنما قاله في ماء بئر بضاعة، يقول أبو سعيد الخدري: مررت بالنبي ﷺ وهو يتوضأ من بئر بضاعة، فقلت: أتتوضأ منها وهي يطرح فيها ما يكره من النتن؟ فقال: "الماء طهور لا ينجسه شيء".[151]

وبئر بضاعة هذه كانت تقع في حدور من الأرض، وأن السيول كانت تكسح الأقذار من الطرق والأفنية، وتحملها وتلقيها فيها، وكان الماء لكثرته لا يؤثر فيه وقوع هذه الأشياء ولا يغيره.[152]

5- فهم السنة في ضوء بعدها الدلالي اللغوي والشرعي والعرفي

لما كانت السنة النبوية نصوصاً بألفاظ عربية، معبراً ا عن معان في شعب الحياة المختلفة، من العقائد، والعبادات، والمعاملات، والأخلاق، والآداب، من البدهي أن يحاول المحدث أن يعرف مدلولات تلك الألفاظ العربية، حسب قواعد اللغة العربية، وإيحاءا ا الدلالية اللغوية والشرعية والعرفية، يقول الشاطبي:

149 رواه أبو داود: الجهاد، باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود، ج3، ص 104، حديث 2645، والترمذي: السير، باب كراهية المقام بين أظهر المشركين، حديث 1604.

150 انظر: الصنعاني: سبل السلام، ج1، ص 17.

151 أخرجه أبو داود: الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، حديث 66، والترمذي: حديث 66، والنسائي حديث: 327 و 328.

152 انظر: سنن أبي داود: ج1، ص 55.

"إن القرآن نـزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة... فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة".[153] وقال: "إن العرب فيما فطرت عليه من لسا ا، تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر... وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل ذلك معروف عندها، لا ترتاب في شيء منه هي، ولا من تعلق بعلم كلامها. فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب".[154] قلت: والسنة كذلك.

ويحاول المحدث أن يعرف ما إذا كان لألفاظ الحديث دلالة خاصة في عصر، ثم تغيرت دلالتها في عصر آخر مع تطور الإنسان، أو تبدل المكان، كي لا يقع في الغلط وسوء الفهم غير المقصود، نختار للمثال عليه كلمة "الصورة أو التصوير" التي جاءت في صحاح الأحاديث وتوعدت المصورين بأشد العذاب، ما المراد بالصورة والتصوير في تلك الأحاديث؟

فالصورة في عصر النبوة وما بعدها من العصور هي "ما له ظل" أي التمثال، وعمل التمثال (أي نحته) كان يسمى "تصويراً" وهو الذي فهمه علماء السلف، وحرموه في غير لعب الأطفال.

وأما الشكل الذي يلتقط بالكاميرا، ويسمى "صورة"، وعمل التقاطه "تصويراً" فهو وإن أخذ اسم الصورة والتصوير لغة، لكنه يختلف عن التصوير المحرم المتوعد عليه بالعذاب في الأحاديث، فمن ثمّ لا يأخذ حكمه.[155] والله أعلم.

ومن الأحاديث التي بنيت على عرف:

حديث ابن مسعود قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله".[156] وفي رواية ابن عمر: "إن رسول الله ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة...".[157]

153 الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 65-66.

154 المصدر نفسه.

155 القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة، ص 181-183.

156 أخرجه البخاري: اللباس: الأحاديث 5931، 5939، 5943، ومسلم: اللباس، حدي ث2125.

157 البخاري: اللباس: حديث 5940، ومسلم: حديث 2124.

قال ابن عاشور في معرض حديثه عن العوائد: "إن تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان، والوشم في حديث ابن مسعود من هذا القبيل، فإن الفهم يكاد يضل في هذا، إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك، فيتعجب من النهي الغليظ عنه". ثم قال: "ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها ي عن الباعث عليها، أو عن التعرض لهتك العرض بسببها".[158]

فيرى ابن عاشور أن وصل الشعر، والوشم، وتفليج الأسنان، والتنمص مما ت ين به المرأة، فهو عنده مثل التحمير والخلوق والسواك، ثم فسر هذا الحديث في ضوء العرف القائم آنذاك بأن هذه الأشياء كانت تمارسها الفواجر اللاتي ليست لهن الحصانة، فأصبحت هذه الأشياء أمارات لهن، فنهيت النساء المحصنات علن ذلك منعاً لتعريض أعراضهن للهتك، ولذلك قال بعض الحنابلة: "إن كان النمص أشهر شعاراً للفواجر امتنع، وإلا فيكون تنـ ـزيهاً".[159] كما تعمل الممثلات والفواجر في زماننا.

لعل ابن عاشور على الصواب في هذا التوجيه للحديث لأن العلماء لم يأخذوا به على عمومه، قال الشافعية والحنابلة: يجوز للمرأة التي لها زوج أن تصل شعرها بالشعر الطاهر من غير الآدمي بإذن زوجها.[160]

وقال النووي: "يستثنى من النماص ما إذا نبت للمرأة لحية أو شارب أو عنفقة فلا يحرم عليها إزالتها بل يستحب".[161] وقد عرفنا قول بعض الحنابلة في النمص إنه إن كان شعاراً للفواجر امتنع. وقال العلماء: "ويجوز الحف والتحمير والنقش والتطريف إذا كان بإذن الزوج لأنه من الزينة"، وخالفهم النووي في الحف فإنه يراه من جملة النماص.[162]

ومن تلك الأحاديث: قضاؤه ﷺ بالدية على العاقلة -وهم عصبة الرجل0 في قتل الخطأ وشبه العمد.[163]

كان ذلك لأن العصبة هم كانوا محور النصرة والمدد في عرف ذلك الزمان، ولذلك لما كان زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جعلها على أهل الديوان، على أساس أن العاقلة

158 ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 91.

159 ابن حجر: فتح الباري، ج10، ص 378.

160 الدكتور وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ج1، ص 312-314.

161 ابن حجر: الفتح، ج10، ص 378.

162 المصدر السابق.

163 البخاري: الديات، باب العاقلة: حديث 6903، 6909، ومسلم: القسامة: حديث 35، 36، (1681).

هم من ينصرونه ويعينونه من غير تعيين، فإذا كان في عرف زمن -كما كان في عرف زمنه ﷺ- الناصر والمعين هو الأقارب فالدية عليهم، وإن كان في عرفٍ غيرهم فالدية عليهم، وأما تختلف باختلاف الأعراف، وإلاّ فرجل قد سكن بالمغرب وهناك من ينصره ويعينه، كيف تكون عاقلته من بالمشرق في مملكة أخرى أي من أقاربه، ولعل أخباره قد انقطعت عنهم، ولكن الميراث يحفظ للغائب؛ فإن النبي ﷺ قضى في المرأة القاتلة أن عقلها على عصبتها، وأن ميراثها لزوجها وبنيها، فالوارث غير العاقلة.[164]

ومنها أحاديث النهي عن نعي الموتى:[165] المراد بالنعي في الأحاديث ليس مجرد الإخبار بالموت، بل هو لابد منه، وهو ما تقتضيه طبيعة المعاشرة وا تمع ليجتمع الناس من الأقارب والأصدقاء، فيشتركوا في تجهيز الميت وتكفينه ودفنه، وليشاركوا أهله أحزا م، وقد ثبت أن الصحابة كانوا يخبرون النبي ﷺ بوفاة أهليهم، ويلتمسون منه الصلاة عليه طلباً للمغفرة من الله تعالى، والشفاعة له إليه سبحانه.[166]

فالنعي المنهي عنه هنا هو نعي خاص معروف في ذلك الوقت، وهو الذي كان استعراضاً للمآثر والمفاخر، وتنويهاً بالأفراد والأسر، وإحياءً للعصبية.

هذا ما تيسر لي من تقدي "المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع متون السنة" على النحو المتمثل في الخطوات التي يتبعها المحدثون لمعالجة المتن، ولتوظيفه في الواقع المعاصر، بوصفه محاولة متواضعة من مبتدئ في هذا الميدان، والحقيقة أن هذا الموضوع ليس لفرد واحد الوفاء بحقه، وإنما يتطلب جهوداً مكثفة من فريق مكون من علماء الشريعة (الكتاب، والسنة، والسيرة، والفقه، وعلماء العلوم الإنسانية، يسهم فيها كل واحد منهم بعقلية متفتحة متحررة من ناحية، وملتزمة بالإسلام ومبادئه وقيمه من ناحية أخرى.

---

164 البخاري: الفارئض، باب ميراث المرأة والزوج: حديث 6740، ومسلم: القسامة: جديث 35، 36.

165 رواه الترمذي عن حذيفة، وقال: حسن: الجنائز، باب ما جاء في كراهة النعي: رقم 989، تحفة الأحوذي. وابـن ماجه: الجنائز، باب ما جاء في النهي عن النعي.

166 انظر لذلك: فتح الباري لابن حجر: الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه، ج3، ص 116-117 شرح حديث 1245-1236، وسبل السلام للصنعاني، ج2، ص 100-101.

النص والمصلحة
بين التطابق والتعارض

أحمد الريسوني*

من القضايا الآخذة في البروز والاحتداد على صعيد التشريع الإسلامي بأصوله وفروعه، قضية النص والمصلحة. ويبدو أ ا ستصبح محوراً أساسياً في الجدل العلمي الإسلامي في هذا العصر على غرار قضية العقل والنقل، وقضية خبر الواحد، وقضية خلق القرآن، ومسألة الصفات، ونحوها من القضايا الشهيرة في تاريخ العلوم الإسلامية.

وقضية النص والمصلحة قريبة جداً من قضية العقل والنقل، ب لهي وجه من وجوهها، أو فرع من فروعها.

وقد بدأت هذه القضية في الرواج والنمو منذ انتشار رسالة الطوفي (توفي716هـ) في المصلحة واشتهارها أوائل هذا القرن الميلادي على يدي الشيخين جمال الدين القاسمي ورشيد رضا، ثم تجدد نشرها أواسط هذا القرن على يدي الأستاذين مصطفى زيد وعبدالوهاب خلاف.

وها نحن في أواخر القرن نشهد انتعاشاً وتطوراً في الفكرة التي نادى ا نجم الدين الطوفي، كما نشهد بموازاة ذلك ردوداً وانتقادات مضادة.

وعلى العموم فإن عدداً من الكتاب المفكرين "الحداثيين العصريين" ينادون بفكرة أولوية المصلحة على النص باعتبار النص خادماً للمصلحة وساعياً إلى تحقيقها، والمصلحة هي الأساس وهي المقصد من التشريع ومن النص. أما "الأصوليون السلفيون" فيتلقون هذه الدعوة بالارتياب والرفض.

وقبل أن أفصل القول في هذه القضية وأبين وجهة نظري فيها، أريد أن نميز بين مجالين من مجالات إعمال المصلحة والاحتكام إليها:

---

* دكتوراه دولة في أصول الفقه من جامعة محمد الخامس بالرباط/ المغرب 1991؛ وأستاذ أصول الفقـه ومقاصـد الشريعة ا.

1- مجال القضايا والمسائل التي تناولتها النصوص وقررت لها أحكامها بتفصيل ووضوح.

2- مجال القضايا المستجدة التي لا يتناولها نص خاص وبشكل محدد ومباشر. ولا شك أن النقاش الذي ينمو اليوم ويحتدم إنما يتعلق با ال الأول خاصة، أما ا ال الثاني فالخَطْب فيها يسير والتنازع فهي قليل، على الأقل من حيث الأساس النظري. ولذلك أدع الحديث عن ا ال الثاني مركزاً على ا ال الأول، وعلى بعض مسائله خاصة.

الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة

أما كون الشريعة مصلحة، فهو أمر مسلم به لدى عامة المسلمين وخاصتهم، مقول به عند جماهير العلماء من كل عصر وفي كل مصر وعند كل المذاهب سوى الظاهرية.

ومن أقوال العلماء المعبرة عن هذا المعنى:

- الشريعة جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد.
- الشريعة نفع ودفع.
- الشريعة جاءت لجلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها.
- الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً.
- الشريعة بمناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وصالح كلها.
- حيثما كانت المصلحة فثَم شرع الله، وحيثما كان شرع الله فثَم المصلحة.

بل إن نجم الدين الطوفي الذي اشتهر بالقول بإمكان التعارض بين النصوص والمصلحة، نجده في الكتاب ذاته يقول: "... وبالجملة، فما من آية من كتاب الله عز وجل إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح"،[1] ثم يضيف أن شأن السنة كشأن القرآن لأ ا، كما يقول: "بيان للقرآن، وقد بينا اشتمال كل آية منه على مصلحة والبيان على وفق المبين".[2] هذا عن كون الشريعة مصلحة، وهو كافٍ فيما أحسب.

أما عن كون المصلحة شريعة، فيتمثل عند علمائنا في عدد كبير من الأصول والقواعد التشريعية إلى ترجع إلى اعتبار المصلحة. وأصرحها وأشهارها هو أصل "المصلحة المرسلة"

---

[1] انظر عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، الكويت: دار القلم، 1392هـ/1972، ص 116. وضمن هذا الكتاب يوجد النص الكامل لبحث الطوفي المنقول عنه.

[2] نفس المرجع والصفحة.

الذي يعد حجة ومصدراً تشريعياً عند عامة الفقهاء، خلافاً لمـا يشتهر من اختصاص المالكية بهذا الأصل. قال القرافي: "وأما المصلحة فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفوارق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة".[3]

وهناك –سوى أصل المصلحة المرسلة- أصول أخرى أساسها وجوهرها مراعاة المصلحة وبناء الأحكام عليها.

فهناك الاستحسان، الذي يرجع في كثير من صوره وتطبيقاته إلى مراعاة المصلحة، كما قال ابن رشد: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال: هو الالتفات إلى المصلحة والعدل".[4]

ولذلك قيل في بعض تعريفات الاستحسان: هو ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.

وهناك أصل سد الذرائع، الذي يرجع حاصله إلى درء المفاسد.

وتظهر مصلحية هذا الأصل بقوة في كونه قد يسمح بمنع ما هو مباح بالنص. وفي هذا مخالفة ظاهرية للنص، تحقيقاً للمصلحة وحفاظاً عليها.

وهناك العرف، والاستدلال، وهما معاً متضمنان رعاية المصلحة وبناء الأحكام عليها.

كما أن هناك قواعد فقهية كثيرة تؤسس "التشريع المصلحي" وتضبطه، منها:

- الأصل في المنافع الحل وفي المضار المنع.
- لا ضرر ولا ضرار.
- الضرر يزال.
- الضرر لا يزال بمثله.
- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.
- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.
- التصرف على الرعية منوط بالمصلحة.

وهكذا يظهر جلياً –من خلال ما ذكرته من أصول وقواعد تشريعية- مدى حجية المصلحة ومرجعيتها في التشريع الإسلامي. ولذلك حق لنا أن نقول: إن المصلحة شريعة،

---

[3] القرافي: الذخيرة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994، ج1، ص 152.

[4] ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دمشق: دار الفكر، ج2، ص 154.

وهو مقصود قولهم: حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله، ولذلك قال الإمام الغزالي: "ونحن نجعل المصلحة تارة علَماً على الحكم، ونجعل الحكم أخرى علماً لها".

أي مصلحة نعني؟

من السهل جداً أن ندافع عن المصلحة وعن أحقيتها بالرعاية والاعتبار، وعـن حجيتها في التشريع، وعن أولويتها في الاجتهاد... لكن المشكلة هي: هل المدافعون عن المصلحة والمنادون ا، فيما بينهم أولاً، ثم فيما بينهم وبين مالفيهم والمتحفظين عليهم ثانياً، هل هم جميعاً يتحدثون عن شيء واحد واضح، وعن معنى محدد مضبوط؟ أم كل يبكي على ليلاه؟ تلك هي المشكلة.

فالمشكلة إذاً هي: متى نعد الشيء مصلحة ومتى لا نعده كذلك؟ متى نعد الشيء مفسدة ومتى لا نعده كذلك؟ ومتى نعد الشيء نفعاً ومتى نعده ضرراً؟ ومتى نعده مصلحة راجحةً ومتى نعده مصلحة مرجوحة؟ ومتى نعده مصلحة حقيقية معتبرة ومتى نعده مصلحة وهمية متروكة؟

وإذا كنا نتسامى بمفهوم المصلحة حتى نضعها في مقـام الحجية والمرجعية الشرعية فإن مفهوم المصلحة يتدنى أحياناً حتى يصير معنى مذموماً، فنجد أن الشخص يذم لأنه إنسان "مصلحي"، ولأنه "صاحب مصلحة"، ونجد علاقات وتصرفات تنتقد لكو ا "مصلحية" ولذلك كان من اللازم أن نقف ونتساءل: أي مصلحة نعني؟ مع العلم أننا نتحدث في نطاق ا ال الشرعي والتشريعي.

ولأجل الحصول على إدراك جيد وصحيح لمفهوم المصلحة، لا بد أن ننظر إليها من عدة جهات وفي عدة مستويات:

- يمكن في البداية أن ننظر إليها نظرة مبسطة جامعة، فنقول: إن المصلحة هي كل ما فيه خير ومنفعة موع الناس ولأفرادهم.

- وننظر من جهة أخرى، فنجد الوجه الآخر للمصلحة وهو درء المفسدة، بحيث لا نستطيع التمسك حقاً بالمصلحة ونحن غافلون عما يلازمها أو يتبعها من مفسدة وهكذا يصبح من صميم المصلحة اتقاء المفاسد التي في طريقها سواء كانت سابقة أو لاحقة أو ملابسة أو مصاحبة.

- وننظر من جهة ثالثة فنجد أن المصالح التي يحتاجها الناس وينتفعون ا تقع على أنواع وأشكال. وإذا اقتصرنا على الأنواع الأساسية –حسب تقسيم علمائنا- نجد

خمس مصالح كبرى جامعة هي: مصلحة الدين، ومصلحة النفس، ومصلحة النسل، ومصلحة العقل، ومصلحة المال.

ويمكن أن ننوعها بشكل آخر، فنتحدث عن مصالح مادية، ومصالح معنوية، ويدخل في المصالح المادية: الأبدان والأموال وما يخدمهما. وتدخل في المصالح المعنوية المصالح الروحية والعقلية والنفسية والخلقية.

- وننظر من جهة رابعة، فنجد أن المصالح والمفاسد تتفاوت تفاوتاً كبيراً في رتبها وقيمها كماً وكيفاً. بل هناك مصالح تعد كلا شيء بجانب مصالح أخرى أعظم قدراً وأعلى قيمة. ولذلك قسم العلماء المصالح إلى : ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. وداخل كل مرتبة مراتب متفاوتة لا حصر لها. فإذا نظرنا إلى مصلحة أو جملة مصالح فيجب ألا يغيب عنا غيرها، وخاصة مما يفوقها قدراً وقيمة.

- وننظر إلى المدى الزمني الواسع، فنجد الشيء يكون مصلحة، ثم يصير مع الزمن مفسدة والعكس. وتكون المصلحة صغيرة في الأمد القريب، فيعظم شأ ا ويظهر خطرها مع تطاول الأزمان، وبالعكس. ونجد ما فيه مصلحة جيل معين، قد يكون ضرراً على الأجيال اللاحقة. وأكبر من هذا كله نجد ما قد يبدو مصلحة في هذه الدنيا يكون مفسدة ومهلكة في الدار الآخرة والعكس، ومن المصالح ما يكون مصلحة في زمن فهو مصلحة حقيقية في ذلك الزمن، ثم يصبح في زمن آخر مفسدة، فيكون حينئذٍ مفسدة دون أن ينقض كونه مصلحة في الزمن الأول.

ومن روائع الأمثلة لهذا الوجه، قضية الأراضي المفتوحة في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث طالبه بعض الفاتحين –ومنهم بعض الصحابة- بقسمة تلك الأراضي عليهم، ولكن بعضهم عارض قسمتها حتى يبقى ريعها ونفعها للأجيال القادمة من لا مقاتلين ولغيرهم من المسلمين، وهو الرأي الذي صار إليه عمر وأيده فيه كبار المهاجرين والأنصار. وكان ممن أشار عليه ـذا الرأي –معارضة للرأي الأول- علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، الذي قال لعمر: "إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم. ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل أو المرأة. ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً. فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم..."، قال أبو عبيد: "فصار عمر إلى قول معاذ... وهو الرأي الذي أشار به عليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه".[6]

[6] أبو عبيد: الأموال، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ص 59-60.

لقد كانت القسمة على الفاتحين مصلحة لهم لا شك، ولكن النظر البعيد، والمستقبل المديد كان لهما كلمة أخرى، هي التي رجحت عند ذوي النظر الاستصطلاحي البعيد.

هذا يقودنا إلى جهة أخرى –سادسة- من جهات النظر إلى المصلحة، وهي جهة عمومها أو خصوصها. فما قد يكون مصلحة للخواص قد يكون مفسحة للعموم وضرراً عليهم. والمصلحة الحق هي التي يشمل نفعها وخيرها الخاصة والعامة معاً.

وهذا يوصلنا إلى التعارضات القائمة –على الدوام- بين المصالح. فلا تكاد توجد مصلحة نقدمها ونتمسك ا، إلاّ وفي تقديمها تفويت مصلحة ما، أو وقوع مفسدة ما. فيجب أن نضع في الميزان كل ذلك، ثم ننظر ونوازن من جميع الجهات الآنفة الذكر، وبعد ذلك يظهر لنا ما يستحق التقديم والاعتبار، وما يستحق التأخير والإهدار. وحينئذٍ فقط نكون قد عملنا بالمصلحة حقاً، مقدرين لها حقّها. وتلك هي المصلحة التي أعني.

دعوى تعارض النص والمصلحة

من المعلوم أن الشيخ نجم الدين الطوفي قد ذهب إلى افتراض تعارض المصلحة مع النص، وهو يرى –في هذه الحالة- أنه يجب تقديم المصلحة على النص. وهذا عنده خاص بمجالي المعاملات والعادات، دون العبادات والمقدرات. قال: "أما المعاملات ونحوها، فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر. فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فبها ونعمت... وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فأجمع بينهما... وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها، لقوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"، وهو خاص في نفي الضرر، المستلزم لرعاية المصالح، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل. والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل".[7]

وقد احتفى كثير من المعاصرين ذا الافتراض، وذهبوا يروجون له وينوهون به، ويلتمسون له التخريجات، ويضعون له الأمثلة والتطبيقات.

كما أن كثيرين آخرين –من المعاصرين أيضاً- قد ردوا على الطوفي وناقشوا ما ذهب إليه، وقد كنت أحد هؤلاء في مناسبتين سابقتين.[8] ولذلك لا أريد هذه المرة أن

[7] أبو عبيد: الأموال، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ص 59-60.

[8] الأولى في كتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 264 وما بعدها، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990، والثانية في كتاب نظرية التقريب والتغليب، ص 360 وما بعدها، مطبعة مصعب، مكناس، المغرب، 1994.

أقف عند الطوفي، وإنما أتجاوزه إلى بعض الآراء المعاصرة المتعلقة بالموضوع. غـير أني أعيد القول: إن الطوفي لم يأتِ ولا بمثال واحد حقيقي يؤكد التعارض الذي افترضه بين النص والمصلحة، فبقي رأيه مجرد افتراض نظري.

أما المعاصرون –أو العصريون- فلهم أمثلة عديدة، يذهبون فهيا صراحةً أو ضمناً إلى أن المصلحة أصبحت تقتضي خلاف ما جاءت به بعض النصوص. وأنا أورد وأناقش ثلاث مسائل نموذجية لذلك، واحدة في العبادات، والثانية في العادات، والثالثة في الجنايات.

1. مسألة الصيام

ذهب الرئيس التونسي السابق ومؤسس الدولة التونسية الحديثة، الحبيب بورقيبة إلى أن صيام رمضان يسبب تعطيل الأعمال وضعف الإنتاج، ودعا العمال (سنة 1961) إلى الإفطار حفاظاً على الإنتاج الذي يدخل ضمن الجهاد الأكبر. فهل الصيام حقاً يتعارض مع مصلحة الإنتاج ومصلحة النهوض الاقتصادي؟ لعل أول ما كان ينبغي قبل إطلاق الدعوى السابقة هو إجراء دراسة شاملة ودقيقة عن مدى تأثير الصيام في الإنتاج سلباً وإيجاباً، وهو ما لم يقع، فبقي الادعاء مفتقراً لأي أساس علمي صحيح.

ثم، هب أنه تحصلت لدينا ملاحظات وانطباعات مفادها أن الصيام يسبب نقصاً ما في الإنتاج، فهل ذلك راجع إلى الصيام ذاته، أم إلى عادات وممارسات خاطئة يمارس فيها الصيام أو تمارس فيه، وليست من ضروراته ولا من شروطه الشرعية؟

فإذا كان العنصر الثاني هو السبب فقد برئت ذمة الصيام، وكان أولى بمن دعا إلى ترك الصيام أن يدعو إلى تغيير تلك العادات والممارسات السلبية، وهي دعوة أقرب إلى الواقعية والتحقيق والاستجابة من دعوة شعب مسلم إلى التخلّي عن ركن من أركان دينه.

ثم ألم يكن بالإمكان الاستفادة من الصوم في تنمية الإنتاج وزيادته. فالصوم مثلاً يلغي وجبتين غذائيتين تقعان عادة في وقت العلم: هما وجبة الإفطار ووجبة الغداء، والصوم يوفر على العمال والموظفين وقت هاتين الوجبتين. وهو وقت يمكن الاستفادة منه لصالح العمل والإنتاج، وكم من العمال والموظفين نراهم يحضرون إلى أماكن عملهم ثم يختلسون أوقاتاً لتناول الإفطار. ثم يأتي وقت الغذاء فيأخذون وقتاً أوسع، سواء بصفة قانونية أو غير قانونية. وفي الحالتين فإن الصيام يوفر هذا الوقت لصالح العمل.

ثم إن الصيام يمنع المدخنين عن التدخين ويوفر الوقت الضائع فيها. ومعلوم أن التدخين يأخذ من صاحبه دقائق متكررة كل يوم، قد تفوق ساعة كاملة من ساعات العمل.

وإذا تحدثنا عن التدخين الذي يتوقف في شهر رمضان، فلنتحدث عن التدخين وصلته بالإنتاج في غير رمضان، ذلك أن أي غيور حقاً على العمل والإنتاج، أو أي باحث محايد لا يمكنه أن يغفل عن النقص الكبير في الإنتاج الذي يتسبـب فيـه التدخين، سواء بشكل مباشر يتمثل في ضياع وقت التدخين، أو بأشكال غير مباشرة تنتج عن الحالة النفسية والبدنية والصحية للمدخنين. فلست أدري لماذا لم يتفطن الزعيم المذكور إلى هذه الآفة المحققة من آفات الإنتاج والعمل؟ لقد تغافل عن شيء يرى ويلمس ويشم، وانتبه لشيء لا يرى ولا يلمس ولا يشم! ﴿فَإِنها لا تعمى الْأَبصار ولَكِن تعمى الْقُلُوب الَتي ِفي الصدور﴾ (الحج: 46).

ومع ذلك فلنذهب مع هذا الافتراض إلى ايته، ولنقل: إن للصيام أثراً في نقص الإنتاج، وقد نجد من يقول: إن الصلاة في وقت العمل تسبب هي الأخرى نقصاً في الإنتاج، وهو ما يتعارض مع المصلحة ويضر ا...

وهنا أذكر بما قدمته قبل قليل عن المفهوم الصحيح للمصلحة وإلى الوجوه المتعددة التي ينبغي النظر منها إلى أي مصلحة.

فإذا فرضنا أن إنتاجنا يصاب في رمضان بنقصان كمي يصل مثلاً إلى العشر (10٪) أو نصف العشر (5٪) فماذا نربح من الصيام؟

هذا يحيلنا إلى الفوائد الكائنة أو الممكنة في الصيام، سواء من الناحية الروحية، أو التربوية السلوكية، أو الصحية، ولا أتحدث عنا عن الثمرة الأخروية. وهذه الفوائد، أو المصالح، قد تكفلت ببيا ا وتفصيلها كتابات كثيرة قديماً وحديثاً. ولذلك لا أريد الخوض فهيا هنا. فأكتفي بالإشارة إليها والتذكير ا، لأقول: إن أي عاقل يريد أن يتحدث عن النقص الذي قد يسببه الصوم في الإنتاج، لا بد أن يضع في الميزان كل ما يجلبه الصوم لصاحبه أو لغيره، من فوائد ومصالح مادية أو معنوية عاجلة أو آجلة، وحينئذٍ سيختلف الوزن والتقويم قطعاً.

وحتى على صعيد الإنتاج نفسه، لا بد أن نستحضر أن الصوم –إذا أُدي على حقيقته- يعلّم صاحبه الإخلاص في العمل، والتخلي عن الغش والزور والاختلاس. وكل

هذا في صالح الإنتاج كما لا يخفى. وهي آثار إيجابية تستمر طيلة السنة أو طيلة العمر، وليست منحصرة في أيام الصيام.

ومن طريف ما يتذكر ويذكر في هذا السياق ما حدثني به أحد أقاربي من أن رجلَ أعمال إسبانياً كان يحتفي بعماله المغاربة الذين كانوا يصومون ويصلون، وكان يشجعهم على الصيام، ويعتني بتهييء طعام فطورهم وسحورهم، لأنه كان يجد من الإخلاص والجدية والأمانة ما لا يجده في غيرهم من المسلمين غير المتدينين.

2. مسألة الحجاب

يقصد اليوم بالحجاب –على خلاف الاستعمال القرآني- اللباس الساتر الذي تلبسه المرأة المسلمة المتدينة، ليغطي كامل جسدها ما عدا الوجه والكفين. وقد يراد به بصفة خاصة تغطية الرأس والشعر.

ويرى عدد من المعاصرين العصريين أن هذا اللباس لم يعد اليوم ملائماً للعصر، ولا لمكانة المرأة وتحررها واقتحامها الات الحياة العامة كافة، من مدارس وجامعات، ومن معامل وإدارات، ومن أسفار وتجارات. ويرون أن هذا الحجاب يعوق المرأة ويعرقل تقدمها وتحضرها.

ومرة أخرى، فأنا لن أناقش المسألة من الناحية الفقهية بنصوصها وأحكامها، فكل ذلك معلوم لدى الخاص والعام. ولكني أناقشها مناقشة مصلحية. فهل النصوص والأحكام المتعلقة بالموضوع تعارض المصلحة؟ وهل هي نفسها تخلو من المصلحة؟

إذا تجاوزنا الخطابات المبهمة والشعارات التحديثية ذات التأثير الإشهاري الجذاب، فإننا لا نجد أي مصلحة حقيقية راجحة يعوقها الحجاب ويفو ا. وأحسب أن الواقع المعيش والمشاهد في العالم كله، في العالم الإسلامي، وفي العالم الغربي، أصبح اليوم يشكل أبلغ رد على كل ما يقال عن السلبيات المدعاة للحجاب. فلم يعد الحجاب قريناً للجهل والأمية والخنوع والتخلف، بل أصبح في حد ذاته رمزاً للتحرر والتمسك بالحقوق والمبادئ، ورمزاً للثبات والمعاناة في سبيلها. وله معانٍ رمزية لم تكن له فيما سلف يوم كان شيئاً عادياً يقبله الجميع ويسلم به الجميع.

فالحجاب اليوم أصبح مصدر حرمان ومضايقة واستهزاء لكثير من المتمسكات به ولذلك صار التمسك به رمزاً للتمسك بالمبادئ والحقوق، ومقاومة الضغوط والتعسفات.

فالمرأة المتحجبة هي امرأة متحررة ومناضلة بمجرد تسكها بحجا ا في وجه الضغوط والمضايقات كافة.

وهذا فضلاً عن كون ذوات الحجاب يوجدن اليوم بجدارة وكفاءة في كل موقع من مواقع العلم والعمل الراقية المتقدمة، ولا يختفين إلا من المواقع التي يمنعن منها، أو لا تليق بكرامتهن وخلقهن.

هذا من جهة الادعاء بأن حجاب المرأة يكرس تخلفها ويعوق تقدمها ويفوت مصالحها.

وأما من جهة أخرى، فإن الحجاب تظهر قيمته ومصلحته اليوم أكثر من أي وقت مضى. وبيان ذلك أن المرأة اليوم تنجرف مع تيار كاسح يكاد يختزل المرأة وقيمتها ووظيفتها في الجسد المزوق المنمق المعروض في كل مكان.

والمرأة على نطاق واسع –وعت أو لم تع، قصدت أو لم تقصد- واقعة هي أيضاً في فتنة الجسد، وفي فتنة اللباس، أو بعبارة القرآن الجامعة في فتنة التبرج. وجميع المتبرجات -من حيث يدرين أو لا يدرين –هن عارضات أزياء وعارضات أجساد. وكثيرات منهن يعشن يومياً –وكلما خرجن إلى العموم- في منافسة استعراضية لا تنتهي، في الشوارع والإدارات، وعلى الشواطئ وفي المتنـزهات، وفي المدارس والجامعات، وفي المناسبات والحفلات. وكمن يصب الزيت على النار، يقوم عدد لا يحصى من الرجال بالإغراء والتشجيع، وتقوم مؤسسات تجارية وإعلامية وسياحية بتغذية هذا التوجه وتأطيره والمتاجرة به بشكل مباشر أو غير مباشر.

هكذا تدخل المرأة –الضحية الأولى لهذا المنـزلق- في دوامة تنحط فيها كرامتها وقيمتها، وتنحط فيها اهتماما ا وانشغالا ا،حيث تستهلك قدراً كبيراً من وقتها ومن مالها ومن تفكيرها في تدبير شؤون جسدها ولباسها ومظهرها.

والحقيقة أن الذي أصبح يعوق المرأة اليوم عن رقيها وتحررها، وعن دراستها وعملها، ليس الحجاب، بل هو الانغماس في التبرج والتزين والهواجس الاستعراضية.

وهذا كله لم يعد إثباته بحاجة إلى الروايات المتواترة، أو الاعترافات والشهادات الخاصة، بل أصبح واقعاً طافحاً يعرف ويشاهده من أحب ومن كره.

هذا الواقع الرديء الذي تنجرف فيه المرأة انجرافاً يخرج ا –أو يهبط ا- من التكريم إلى التجسيم، هو الذي يقف اليوم في وجهه اللباس الإسلامي، الذي يمنع المرأة من

الانزلاق في المنحدر المذكور، ويمنعها من أن تصبح مفتونة أو فاتنة بجسمها وأعضائها، أو بلباسها وحليها، أو بأصباغها وعطورها، أو بمعاملا ا وعلاقا ا.

إن اللباس الساتر المتعفف، المعتدل المتواضع، أصبح اليوم ضرورة لوقف انحدار المرأة، ومساعد ا على إعلاء قيمتها وهمتها، وعلى استعادة كرامتها وتواز ا. وتلك هي المصلحة حقاً.

3. قطع يد السارق

لا أريد هنا أن أناقش الرافضين للشريعة الإسلامية، الذين يرون فيها مظهراً للتخلف والماضوية. ويرون بصفة خاصة أن بعض العقوبات البدنية التي نصت عليها تمثل بدائية وهمجية لا تليق ذا العصر المتحضر. فأولئك يقال لهم: ﴿لَكُم دِينكُم ولِي دِينِ﴾ (الكافرون:6).

ولكني أناقش بعض المفكرين المسلمين، الذين يبحثون عن فهم الشريعة فهماً متجدداً ومتطوراً، في حدود ما يظهر لهم من مقاصدها، وفي حدود تقديرهم للمصالح التي ينبغي رعايتها وتقديمها.

وفي هذه المسألة –مسألة قطع يد السارق- سأناقش بصفة خاصة ما ذهب إليه الدكتور محمد عابد الجابري، باعتباره نموذجاً لما يقال في مسائل أخرى من التشريع الإسلامي.

أورد الجابري مثال قطع يد السارق، ليوضح كيف ينبغي أن يكون الاجتهاد والتجديد اليوم، وذلك باعتماد مقاصد الشريعة واعتماد المصلحة التي هي المقصد النهائي للتشريع، وهي لذلك "أصل الأصول كلها".[9]

وعلى هذا الأساس يرى أن الحكم بقطع يد السارق كان في وقته وظروفه يحقق المصلحة ويلائمها تماماً، حيث لم يكن يومئذٍ سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتطعمه... "وإذن فقطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال".[10]

ومفهوم هذا الكلام وسياقه، يعنيان أن قطع يد السارق لم يعد محققاً للمصلحة ولم يعد ملائماً، ولم يبق لها ما يسوغه.

[9] الجابري، محمد عابد: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص 171.

[10] المرجع نفسه، ص 175.

وجرياً على ما سرت عليه في المثالين السابقين، لا أريد أن أدخل في مناقشة فقهية أصولية لمسألة قطع يد السارق، وما تقتضيه الأدلة المعروفة من قرآن وسنة وإجماع إلخ، لأن ذلك –أولاً- معلوم ومشتهر، ولأني –ثانياً- أبحث في مدى ما يقل من تعارض المصلحة مع النص.

وأود في البداية أن أوضح بإيجاز جملة أمور:

أولها: أني لست ممن يجعلون تطبيق الشريعة مرادفاً لإقامة الحدود. وإنما الحدود جزء صغير ومتأخر في الترتيب ضمن خريطة التشريع الإسلامي.

وثانيها: أن إقامة الحدود –ومنها حد السرقة- مشروطة بشروط ولوازم، يكون تطبيق الحدود بدو ا عسفاً على الناس وعلى الشريعة نفسها.

وثالثها: أن العقوبات المنصوصة في الإسلام تتسم بقوة الزجر، وسهولة التنفيذ، فهي زاجرة إلى أقصى الحدود للجناة ولغيرهم. ومن حيث التنفيذ لا تكلف ميزانية ضخمة ولا جهازاً بشرياً واسعاً، ولا وقتاً طويلاً، كما هو الشأن في عقوبة السجن.

فإذا جئنا إلى حد السرقة –وهو القطع- وجدناه محققاً لمقصوده ومصلحته بدرجة عالية. والحق أن مجرد الإعلان عن إقرار عقوبة القطع يؤدي إلى زجر عدد واسع من السراق –أعني السراق المستحقين للقطع لا الجائعين والمعوزين- وإراحة ا تمع من سرقا م ومحاكما م وحراستهم وإطعامهم في سجو م...

وتحقق هذا بدرجة أوسع وأبلغ حين يشرع فعلاً في تنفيذ العقوبة ولو على فرد واحد أو أفراد معدودين.

فإقرار عقوبة القطع والشروع في العمل ا يمكن أن يخفض جرائم السرقة إلى العشر أو أقل.

وهذا هو عين المصلحة وأقصى درجا ا في موضوعنا، الذي هو صيانة الأموال وأصحاب الأموال من العدوان والخوف.

بقي أن يقال: إن هذه العقوبة شديدة وفادحة، وقد أصبح بالإمكان اليوم الاستعاضة عنها بغيرها، وأقول: إن شدة هذه العقوبة تخف و ون بعدة أسباب:

الأول: هو ما تحققه من المصلحة العامة الواسعة، مما سبقت الإشارة إليه.

والثاني: هو القلة المتزايدة في حالات القطع بمجرد الأخذ به والمضي في العمل به.

والثالث: هو كثرة الشروط التي يلزم توافرها للحكم بالقطع، وهي شروط مبسوطة في كتب الفقه لا يتسع المجال لذكرها الآن. لكن المهم هو أن تلك الشروط تضيق جداً من الحالات التي يطبق فيها القطع.

والرابع: هو قاعدة: ادرؤوا الحدود بالشبهات.

ومعنى هذا أننا سنكون أمام مصالح عظمى سيجنيها الأفراد والمجتمع والدولة ومؤسساتها وميزانيتها مقابل أفراد قلائل سيتضررون جزاءً وفاقاً بما كسبوه ظلماً وعدواناً.

وإذا كان قطع بعض الأيدي يسبب تعطيلاً جزئياً لأصحابها في عملهم وإنتاجهم، فإن في سجن الألوف من السراق لشهور وسنوات تعطيلاً أكبر لهم. وفضلاً عن ذلك فإن السجن يشكل –في كثير من الحالات- مدرسة ممتازة لتعليم الإجرام وربط العلاقات بين المجرمين... فهاتان مفسدتان لا بد من وضعهما في الميزان.

أضف إلى ذلك ما قد يرافق السرقة من اعتداء على الأبدان والأرواح... وهو ما يتقلص حتما بتقلص حالات السرقة لشدة العقوبة عليها.

فهل إذا نظرنا إلى المسألة من مختلف وجوهها المصلحية، مما ذكرت ومما لم أذكر، يبقى مجال للظن بأن حد السرقة لم يعد ملائماً للمصلحة ولظروفنا الحالية؟

أنا أعتقد أن الإشكال الحقيقي عند الذين لا يروقهم قطع يد السارق، هو أن هذه العقوبة وما شابهها من العقوبات البدنية المعمول بها في الشريعة الإسلامية، ليست معتمدة لدى الدول الغربية المتقدمة، بل أصبحت في نظر أهلها عقوبات مستهجنة ومستنكرة إلى درجة أصبح معها عسيراً على كثير من المسلمين، ومن مثقفيهم خاصة، استساغة هذه العقوبات والنظر إليها بتجرد وعقلانية.

ولذلك فأنا دائماً يراودني السؤال بعفوية وصدق: ترى لو كانت الدول الأوربية أو بعضها، أخذت بعقوبة قطع يد السارق، هل كان السياسيون، والمفكرون، والقانونيون، في العالم الإسلامي سيجدون غضاضة أو حرجاً في تبني هذا الحكم وتفهم مصالحه وفوائده؟

وفي اعتقادي أن الضغط الجاثم على النفوس والعقول له أثر حاسم في تكييف النظرة وتوجيهها إلى كثير من القضايا التي استقرت عند العالم الغربي "النموذجي" على نحو مخالف لما في شريعتنا.

التعامل المصلحي مع النصوص

حين يتقرر بجلاء واتفاق كون الشريعة لا غرض لها سوى مصالح العباد، وأن كل نصوصها وأحكامها إنما تروم تحقيق تلك المصالح مع ما تستلزمه من درء للمفاسد... حين يتقرر هذا، يكون من حقنا ومن واجبنا أن نتعامل مع نصوص الشريعة وأحكامها كافة على هذا الأساس، فنفهمها فهماً مصلحياً، ونطبقها تطبيقاً مصلحياً، وأيضاً نتخذها معياراً مصلحياً.

وهذا التعامل المصلحي مع النصوص –الذي سأوضحه قليلاً في هذه الفقرة- هو البديل الصحيح عن افتراض تعارض النص والمصلحة، كما أنه بديل أيضاً عن افتراض خلو نص ما من المصلحة، وهو الافتراض الذي يساعد على التعامل الظاهري الجامد مع النصوص. فالتعامل المصلحي مع النصوص يجنبنا السقوط في ذلك الفخ المفترض (تعارض النص والمصلحة)، الذي يجعل النص في كفة والمصلحة في كفة، وكأن النص لا مصلحة فيها ولا مصلحة له. إن الوضع الصحيح للمسألة يتمثل في التسليم بأن النص مصلحة، وأنه لا يخلو نص من مصلحة، وحينئذٍ، فإن التقابل يكون بين المصلحة –أو المصالح- التي يتضمنها النص، وتلك التي يفو ا التزامه والعمل به.

1. معيار النصوص في تقدير المصالح

حين نؤمن بالنصوص، ونؤمن بعصمتها وسموها على الآراء والاجتهادات، وحين نؤمن بأن النصوص عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها: ﴿وما أرسلْناك إلا رحمةً لِلْعالَمِين﴾ (الأنبياء:10)، فإننا لا يسعنا إلاّ أن نتخذ النصوص معياراً لضبط المصالح المعتبرة وتقديرها، وتمييز المصلحة من المفسدة، وتمييز المصالح العليا من المصالح الدنيا، وتمييز المفاسد الخطيرة من المفاسد الهينة.

لا أقول: إن النصوص ستعطينا دائماً الإجابات التفصيلية والمحددة عن كل المصالح والمفاسد ومراتبها، ولكني أقول إن النصوص معيار أساسي لذلك، ويبقى ا ال واسعاً ويزيد اتساعاً باستمرار –للاجتهاد الآني الذي يزن المستجدات- ويقدر التطورات ويوازن بين الاحتياجات في ضوء هداية النصوص ومعيار ا.

وحين نتخذ النصوص معياراً مصلحياً، فإننا تلقائياً نـ ـزيح قدراً كبيراً من التعارض بين النص والمصلحة، لأننا حينئذ نتعامل مع المصالح في تساوق وانسجام مع النصوص.

أما حين ننطلق من ذاتيتنا وحدها، ومن آرائنا ومشاعرنا واحتياجاتنا وحدها، ومن إيحاءات زمننا ومقتضيا ا وحدها، ونقدر المصالح ونرتبها بناءً على ذلك، بمعزل عن

النصوص وقيمها ومقتضيا ا وحدها، ونقدر المصالح ونرتبها بناءً على ذلك، بمعزل عن النصوص وقيمها ومقتضيا ا، فإنه لا بد أن يقع تضاد واسع بين النصوص وما نعده "مصالح"، وحينئذٍ سنجد النصوص تشرق ونحن نغرب.

لقد علمتنا النصوص مثلاً أن هناك مصالح روحية عظيمة الشأن جليلة الفائدة في حياة الإنسان وسعادته الدنيوية، منها ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿الذِين آمنوا وتطْمِئن قُلُوبهم بِذِكْرِ اللهِ ألا بِذِكْرِ اللهِ تطْمِئن الْقُلُوب﴾ (الرعد:28).

وعلمتنا النصوص قيمة المصالح الخلقية وأفاضت في بيا ا والحث عليها مما لا يتسع المقام لذكرها وتفصيلها، وهي معلومة.

وقد نبه الإمام ابن تيمية على أن بعض الذين يتحدثون عن المصالح يغفلون "العبادات الباطنة والظاهرة، من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب، وأعمالها: كمحبة الله وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجا لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به و ى عنه، حفظـاً للأحوال السنية و ذيب الأخلاق. ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح".[11]

وحين نبه رسول اله ﷺ على حرمة الحقوق والمصالح الأساسية للمسلم قال: "كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه...".[12]

فذكر مصلحة قلما ينتبه الناس إليها، وقلما يقيمون لها وزناً، وهي: العرض. فيفهم من هذا النص ومن نصوص أخرى كثيرة أن أعراض الناس، بكل ما يندرج فيها من قيم وصفات معنوية اعتبارية، مصلحة معظمة ومرفوعة ومصونة في أحكام الشريعة. وهكذا، فإننا حين نعتمد النصوص معياراً لتحديد المصالح ومعرفة قيمها ومراتبها، تتغير نظرتنا إلى موضوع المصلحة وتتعمق وتتسع وتتوازن بفارق كبير جداً عما إذا اقتصرنا على النظرة الذاتية والعرفية للمصالح.

---

[11] ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الرباط: مكتبة المعارف، ج32، ص 234.

[12] صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب.

2. التفسير المصلحي للنصوص

ومعناه النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضيا ا وفق ما لاح من مقاصد ومصالح، وذلك. طبعاً – دون تكلف ولا تعسف. وهذا التفسير ليس سوى إعمال للأصل المقرر، وهو أن الشريعة مصالحُ كلها ورحمة كلها... فليس من المنطقي أن نقرر ونكرر باستمرار أن أحكام الشريعة كلها مصلحة ورحمة، ثم نحجم أو نتهيب عن تحقيق ذلك وإظهاره بأقصى ما نستطيع وفي أكثر ما نستطيع من النصوص والأحكام.

والتفسير المقاصدي المصلحي للنصوص يزيل من أمامنا قدراً آخر، كبراً أيضاً، من دعاوي تعارض النص والمصلحة، وإلا فإن هذا التعارض سيوجد حقيقة بين المصلحة والفهم الظاهري الجامد او المقصر للنصوص، لأن النصوص كلما فسرت تفسيراً يسقط مقاصدها ويضيع مصالحها أصبحت متنافية مع المصلحة بدرجة أو بأخرى.

فالعبادات مثلاً حين تفهم مقاصدها وأبعادها العقدية والفكرية، وآثارها التربوية والنفسية، ومصالحها الاجتماعية، فإن أحكامها تصير ملاذاً للمتوسمين ومدرسة للسالكين ومنهجاً للمربين والمصلحين. وإذا اعتبرت مجرد تكاليف تحكمية ومجرد أعباء تعبدية ومراسيم شكلية لا بد من قضائها وكفى، فإ ا تصبح حينذاك مجرد "دين يقضى" على حساب ما يستهلكه من وقت أو جهد أو مال. وهكذا يمكن أن تعتبر هذه العبادات مفوتة للمصالح ومتعارضة معها، فيكون أصحاب هذه النظرة بين من يؤديها فقط ليستريح منها ومن حسا ا، وبين من يتركها بالمرة وينصرف إلى "مصالحه"!

وقد سادت لدى كثير من فقهاء المذاهب عقلية تتبنى التعامل مع أحكام العبادات على أ ا مجرد كلفة وإلزام، فيجب أداؤها بانضباط وحرفية أداءً لحق الله تعالى وإبراءً للذمة لا غير، ولذلك ألحقوا ا من المبالغات والاحتياطات ما عقدها وضاعف من كلفتها. وغيبوا روحها ومقاصدها، وكو ا رأفة ورحمة وصلاحاً ويسراً. وحتى الرخص المنصوصة أحيطت بشروط تكاد تكون شروطاً تعجيزية، وقد ألف شيخنا العلامة المرحوم عبدالحي بن الصديق كتاباً كاملاً في إبطال التشديدات الفقهية الخاصة بالطهارة والصلاة. وذكر أن

الرخص التي شرعها الله سبحانه وتعالى لعباده تيسيراً عليهم ورفعاً للحرج عنهم أشد عسآً من العمل بالعزيمة المشروعة ابتداءً.[13]

3. التطبيق المصلحي للنصوص

وهو فرع وامتداد للتفسير المصلحي للنصوص، وهو أيضاً يرفع قدراً آخر من الحالات التي يظن فيها قيام التعارض بين النص والمصلحة. وأعني بالتطبيق المصلحي للنصوص، مراعاةً لمقاصد النصوص والمصالح المتوخاة منها عند التطبيق. وهو ما يقتضي تكييفها معيناً لتنـزيل النصوص، وتكييفاً للحالات التي تنطبق عليها النصوص والتي لا تنطبق، والحالات التي يتعين استثناؤها بصفة دائمة أو بصفة عارضة...

وأصل ذلك كله ومرجعه إلى ج النبي ﷺ وصحابته رضي الله عنهم، ومن أمثلته حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحد الرجلين: يا رسول الله أمرنا على بعض ما ولاّك اله عز وجل، وقال الآخر مثل ذلك، فقال: "إنا والله لا نولي هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه".[14]

فهذا الحديث صريح، مؤكد بالقسم، في أن من طلب الإمارة أو حرص عليها لا تعطى إياه. ولذلك مقاصد ومصالح لا تخفى. وحسبنا أن أعظم مصائبنا هو الصراع على الإمارة بين طلا ا، وتسلطهم على الأمة من غير أهلية منهم ولا موافقة منها. وللحديث مرامٍ تربوية تتمثل في كبح أطماع النفوس من حب للرياسة والعلو والظهور وما في ذلك من مكاسب مادية ونفسية.

ومع هذا كله فإن التطبيق المصلحي المتبصر ينظر ويميز ويستثني الحالات التي تكون مبرأة من هذه الآفات، وتكون محققة لمصالح أخرى واضحة. ولذلك وجدنا النبي ﷺ يولّي ويؤمر من سأله ذلك، كما في قصة زياد بن الحارث من قبيلة صداء. وكان هذا الرجل هو الذي قاد وفد قبيلته إلى رسول الله ﷺ ليعلنوا إسلامهم الذي تبعه إسلام قبيلتهم. قال زياد: "وكنت سألته أن يؤمرني على قومي، ويكتب لي بذلك كتاباً، ففعل...".[15]

---

[13] عبدالحي بن الصديق: رخص الطهارة والصلاة وتشديدات الفقهاء، طنجة: مطـابع البوغـار، 1413هـ-1992، ص1.

[14] صحيح مسلم، كتاب الإمارة.

[15] ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هديخير العباد، بيروت: مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسـلامية 1410هـ-1990، ج3، ص 665.

وقد علق ابن القيم على هذه القصة فقالك –فيما قال-: "وفيها جواز تأمير الإمام وتوليته لمن سأله ذلك إذا رآه كفئاً. ولا يكون سؤاله مانعاً من توليته. ولا يناقض هذا قوله في الحديث الآخر: إنا لن نولي على عملنا هذا من أراده، فإن الصدائي (زياد بن الحارث) إنما سأله أن يؤمره على قومه خاصة، وكان مطاعاً فيهم، محبباً إليهم. وكان مقصوده إصلاحهم ودعاءَهم إلى الإسلام. ورأى أن ذلك السائل (الذي في الحديث الأول) إنما سأله الولاية لحظ نفسه ومصلحته هو، فمنعه منها. فولى للمصلحة، ومنع للمصلحة، فكانت توليته لله، ومنعه لله".[16]

ومن أمثلته أيضاً الأحاديث العديدة التي لا تأمر بطاعة الأمير ولو كان عبداً حبشياً وبطاعته في المنشط والمكره والعسر واليسر، وبخاصة في المهام العسكرية.

ومع ذلك فقد جاء في الصحيح عن علي رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ بعث جيشاً وأمر عليهم رجلاً. فأوقد ناراً، وقال: ادخلوها. فأراد ناس أن يدخلوها، وقال الآخرون: إنا قد فررنا منها. فذُكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال للذين أرادوا أن يدخلوها: لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة، وقال للآخرين قولاً حسناً.[17]

وفي الموقف النبوي من هذه الواقعة تنبيه وتوبيخ لمن يتعاملون مع النصوص تعاملاً جامداً يتعامى عن المصالح والمفاسد، ولا يتدبر مقاصد النصوص. وفيه ثناء على الذين يطبقون النصوص بوعي وتبصر، وينظرون إلى النتائج والمآلات.

ومن التطبيق المتبصر للنصوص ما رواه الأئمة مالك والبخاري ومسلم – في كتاب الجنائز وغيره من مصنفا م- أن امرأة مسكينة كانت تقوم بتنظيف المسجد، فمرضت "فأخبر رسول الله ﷺ بمرضها، وكان رسول الله ﷺ يعود المساكين ويسأل عنهم فقال رسول الله ﷺ: إذا ماتت فآذنوني. فخرج بجناز ا ليلاً، فكرهوا أن يوقظوا رسول الله ﷺ. فلما أصبح رسول الله ﷺ أُخبر بالذي كان من شأ ا. فقال: ألم آمركم أن تؤذِنوني ا؟. فقالوا: يا رسول الله كرهنا أن نخرجك ليلاً ونوقظك. فخرج رسول الله ﷺ حتى صف بالناس على قبرها، وكبر أربع تكبيرات.

---

[16] المرجع السابق، ص 668.

[17] ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت: مؤسسة الرسالة ومكتبـة المنـار الإسـلامية 1410هـ-1990، ج3، ص 665.

فها هنا كان الصحابة أمام خيارين: إما أن يلتزموا الأمر النبوي ويطبقوه تطبيقاً حرفياً لا يلتفت إلى شيء، وإما أن يستحضروا إلى جانب الأمر ما يحيط بتنفيذه في الحالة التي وقعتن من أدب ومصلحة ومفسدة في حق رسول الله ﷺ، عملاً بمنهج التطبيق المصلحي المتبصر للنصوص.

ومن طرائف الأمثلة في هذا الباب ما رواه ابن القيم عن شيخ ابن تيمية قال: "مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار على قوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأ ا تصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال، فدعهم".[18]

فهذا هو التطبيق الصحيح للنصوص، بل هذا هو الفقه الصحيح للدين وشريعته، كما قال ابن الجوزي: "والفقيه من نظر في الأسباب والنتائج وتأمل المقاصد".[19]

ونخلص مما سبق إلى أن ما قد يظهر من أشكال التعارض بين المصلحة والنص، إنما مرده إلى أحد أمرين: إما خلل في فهم المصلحة وتقديرها، وإما خلل في فهم النصوص وتطبيقها.

[18] ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت: دار الجيل، ج3، ص 5.

[19] ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص 222.

الروحانية الاستخلافية:
خصائصها وشروطها

أبو يعرب المرزوقي*

تمهيد

كيف يمكن أن نعين خصائص الروحانية الاستخلافية والشروط المحددة لها؟ وما هي المعيقات التي حالت، إلى الآن، دون إدراكها إدراكاً واضحاً، ودون إدراك المبادئ التي تساعد على فهم خصائصها العميقة؟ لا نستطيع أن نجيب عن هذين السؤالين جواباً شافياً دون تحديد نظرية القيم الاستخلافية والدليل الوجودي الذي تقوم عليه بصفته جوهر التوحيد الاستخلافي. ولا يمكن أن نوفّق إلى الصواب إذا لم نعلم أن مراحل التغلب على هذه المعيقات هي عينها مراحل تاريخ الفكر العربي الإسلامي وحِقَبه الأساسية بوصفه سعي علماء الإسلامي إلى صياغة هذه الروحانية الاستخلافية صياغة نظرية صريحة في علم التوحيد. ذلك أن المعيقات التي حالت دون إدراك خصائص الروحانية الإسلامية التي تحققت في الوحي الخاتم (القرآن الكريم)، هي عينها المعيقات التي أصابت الفكر الإنساني، فحالت دون إدراكه خاصيات الروحانية الإسلامية بما هي جوهر كل الروحانيات المعلومة الأخرى، غاية لها لم تتحق تحققَها الكامل إلاّ في القرآن.

وستبين لنا دراسة الخصائص العامة للروحانية الإسلامية أنه يحق لنا أن نجمع كل هذه المعيقات تحت عنوانٍ واحد، هو الفصل غير المشروع بين التجربة الدينية الصوفية والتجربة الفلسفية العلمية، وأن نعد المبادئ التي تفهمنا هذه الخصائص العميقة، منحصرة ف يفروع نظرية القيم الإسلامية التي تنبع من أصل واحد هو نظرية الشهود، أو الاستخلاف بوصفه رسالة تاريخية تحقق قيم الإسلام في التاريخ، ولا تكتفي بالدعوة إليها. وتلك هي الثورة المحمدية التي لم تكن تجربةً فاشلة كما يزعم هيجل ولم يكن الإصلاح الإنجيلي نظيرها الناجح.[1] فهذا الإصلاح الموهوم لم يكن إلا صياغةً جديدة جمعت بين التحريفين

---

* دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة تونس الأولى 1992، أستاذ في قسم الفلسفة بالجامعة نفسها.

[1] انظر:

G.W.F. Hegel: Volrlesugen uber die Philosophie der Wwltgeschiche, IV. Band, Die Germanische Welt, Her von G. Lassan, s.789-797 Der mohammedanismus.

اللذين أصابا رسالتي موسى وعيسى –عليهما السلام- فأدت إلى الأفلاطونية المحدثة الجرمانية التي تناولناها في بحث سابق[2] تمهيداً لهذه المحاولة، وتسليماً منا بأن انبعاثنا مرهونٌ بتخليص الإنسانية من هذه الردة الروحية في شكليها الرأسمالي الوضعي والشيوعي الماركسي (ونظائرهما النقدية من المنطلق نفسه في الروحانية الحلولية).

وسنحاول في هذا البحث دراسة خصائص الروحانية الإسلامية عبر مراحل ثلاث، نبرز في أولاها المعيقات والمبادئ، ونعين في ثانيتها البنية العرفية التي تحققها والمراحل التاريخية التي تحددها كما تعينت في فلسفة الدين القرآنية، لنختم البحث بعلاج مسألة الدليل الوجودي أو الميثاق الإسلامي ونظرية القيم الناتجة عنه. وهكذا:

1- فسنحلل في الفصل الأول عوائق إدراك الروحانية الإسلامية وعوائق إدراك مبادئها، تحليلاً لا يفصل بينهما إلا منهجياً، بدءاً بالأول وختماً بالثاني.

2- ونعالج مسألة النسق الذي تنتظم بحسبه العلوم أدواتٍ وغاياتٍ في المنظار الإسلامي، والتحقيب التاريخي المحدد لمراحل التطور الروحي الإنساني.

3- ثم نختم البحث بتحديد مقومات علم الكلام الإسلامي، كما تعين في الدليل الوجودي ونتائج هذا الكلام في تحديد نظرية القيم الإسلامية.

معيقات إدراك الروحانية الاستخلافية ومبادئها

أولاً – المعيقات: ينبغي أن نتخلص من الموقف الفلسفي الخلقي الناتج عن تأثير الفكر الأفلاطوني المسيحي الذي تبين تنافيه مع الإسلام لإخفاق كل محاولات التلفيق التي أقدم عليها غلاة الفكر العربي الإسلامي خلال محنته الأولى، وذلك بحكم تأثير الانحطاط الذي أصاب الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية، فنقبل المنبوذات الخمسة التي تحددت فلسفة الإسلام العميقة بإثباتها لحقيقتها ومنـزلتها الوجودية الرفيعة: 1- الوجود الشخصي للفرد الإنساني وأبعاده المفردة الأربعة، أعني: 2- الذوق الشخصي، 3- والحس الشخصي، 4- والملك الشخصي، 5- والحرية الشخصية.

وتقبل هذه الأبعاد في الدنيا والآخرة، لعدم الفصل بين الروح والجسد، ولعدم التحقير للثاني، فهو يبعث مثل الأولى، وهي تذوق الموت مثله. بل إن طبيعة العلاقة بين الدنيوي والأخروي في الوجود الإنساني والكوني هي من طبيعة العلاقة نفسها بين الروحي والجسدي في الشخص الإنساني.

كما ينبغي أن نتخلص من الموقف الكلامي الفقهي الناتج عن تأثير الفكر الأرسطي التوراتي الذي تبين تنافيه مع الإسلام في المحاولات نفسها التي أقدم عليها الفكر العربي الإسلامي في محنته الأولى، بحكم الانحطاط الذي أصاب الأفلاطونية التوراتية المحدثة

[2] انظر أبو يعرب المرزوقي: "الدليل الوجودي الحلولي"، إسلامية المعرفة، العدد الحادي عشر، شتاء 1998.

الهلنستية، فنقبل المنبوذات الخمسة التي تتحدد فلسفة الإسلام بإثباتها لحقيقتها ومنـزلتها الوجودية الرفعية وهي: 1- الوجود الكلي (للعالم: الطبيعة والتاريخ) وأبعاده المجردة الأربعة؛ أعني: 2- الرياضيات أو جماع علوم الطبيعة؛ 3- وعلم المنطبق؛ 4- والسياسيات أو جماع علوم العمران؛ 5- وعلم التاريخ.

وغاية هذين الضربين من الأسس هي إحياءُ علم العلوم أو علم التوحيد، لكونه يشمل المنبوذات العشرة شمولاً فلسفياً علمياً، وشمولاً دينياً صوفياً، يوحد بينهما النسق الإسلامي الذي يصالح بينهما مصالحة تتجاوز تنافيهما الذي لا مسوغ له عدا نظريات عرجاء سنعالج بعضها في هذه المحاولة. ويوجد توازٍ بين المستويين الشخصي والعام وبعدي علم التوحيد. فالوجود الشخصي بأبعاده الخمسة يوازي الوجود الكلي بأبعاده الخسمية. وعلم التوحيد أو نظرية الوجود الدينية في بعدها الذي تغلب عليه المنبوذات الفلسفية يوازي عِلْمها في بعدها الذي تغلب عليه المنبوذات الكلامية. لكن سيطرة المقابلة بين هذين البعدين في الفكر الفلسفي العلمي وفي الفكر الديني الصوفي جعلتا الفكر السائد في الحضارة العربية الإسلامية فكراً يتبنى هذا الفصام، فيتألف من بعدين كلاهما أعرج:

- فالفكر **الفلسفي العلمي** أعرج، لكون منبوذاته (الوجود الشخصي وأبعاده الأربعة) جعلت مقبولاته (الوجود الكلي وأبعاده الأربعة) تصبح أوهاماً لا أثر لها في الوجود التاريخي الإنساني.

- والفكر **الديني الصوفي** أعرج، لكون منبوذاته (الوجود الكلي وأبعاده الأربعة) جعلت مقبولاته (الوجود الشخصي وأبعاده الأربعة) تصبح ثَرثَرة في الحياة الباطنية لا حول لها ولا قوة.

فلا سيادةَ للإنسان على الوجود الطبيعي والعمراني دون العلوم التي موضوعاتها منبوذات الفكر الديني الصوفي الأعرج، ولا معنى للوجود الإنساني ولسيادته على الكون والعمران ما لم يكن له الأبعاد التي تعدها الفلسفة والعلم (الأعرجان) من المنبوذات. ولحسن الحظ فتطور الفكر الإنساني انتهى إلى إدراك أهمية البعدين، ومن ثَم فهو مستعد لفهم الروحانية المُوحدة بينهما، أعني جوهر الروحانية التي يستند إليها الإسلام. وذلك هو شرط استئناف الفكر الإسلامي الحي: لا بد من تأسيس الفكر الإسلامي الجديد على هذه الأبعاد العشرة وعلومها المضاعفة للوجود الإنساني السوي.

ثانيا – المبادئ: وتتعلق المبادئ بتحديد النظريات الآتية: أولاً: نظرية العلم، ثانياً: نظرية الوجود بما هو موضوع نظري، ثالثاً: نظرية العمل، رابعاً: نظرية القيمة بما هي موضوع عملي، وأخيراً: نظرية الأساس/الأصل التي تستند إليها جميع هذه النظريات وموضوعاتها، أعني علم التوحيد الإسلامي.

1- فالنظر ليس هو إلاّ الاجتهاد النظري (الذي هو مبرأ من تبعات الخطأ عند توافر شروط ا تهد فيمن يقوم به)، أعني مجرد خطة إنشائية تخيلية وظيفتها تنظيم الخبرة الحاصلة لإبداع الخبرة الممكنة بفضل آليات استخراج الممكن من الحاصل؛ إنه:

- أفضل تحديد للعناصر التي من المفيد عدها عناصر مقومة للحاصل.
- البحث عما يمكن أن تكون هذه العناصر نتائج له.
- البحث عما يمكن أن يكون نتائج لهذه العناصر.
- افتراض ما يمكن أن يدخِلَ عليها عقلانية أفضل، أعني أجمل وأنجع.

وكل هذه الأبعاد تتكرر عند السعي إلى إخصا ا بالمطابقة مع ا ال الذي تعد تلك الخطة التخيلية أفضلَ "تفسير" مؤقت له. فلسم هذا: رياضيات. وإذا عاد النظر على نفسه ليجعل منها لذا ا موضوع علم سميناه: منطقاً.

2- وموضوع النظر ليس إلاّ مستوى وجودياً تصورياً يفرض قائماً بذاته خارج هذه الخطة وحاصلاً قبلها، لئلا تكون الخطة مجرد رواية خيالية. وهذا الموضوع، مثل خطته، ليه الأبعاد نفسها أعني: هو وشروطه ونتائجه ومتمماته الافتراضية، علماً بأنه هو الآخر افتراضي، لكنها دونه كثافة واقعية. فلنسم هذا: طبيعيات (مجال فرضية الضرورة اللازمة للنظر شرط وجود)، ولنسم كل ا الات التطبيقية التي هي من توابع الطبيعيات تقنيات مادية، فيكون حاصل النظر وموضوعه المنطق، والرياضيات، والطبيعيات، والتقنيات المادية. ويوحد بين هذه الموضوعات الوجود الطبيعي وجوداً قائماً بذاته ومتعالياً عليها تعاليَ غاية لا يدركها الاجتهاد إدراكاً مطلقاً: ﴿ولا يحيطُونَ بِشيءٍ مِن عِلْمِهِ إلا بِما شاءَ﴾ (البقرة: 255).

3-أما لعمل فهو الاجتهاد العملي، اعني مجرد خطة إنشائي' تخيلية وظيفتها تنظيم استعمال النظر علماً بالوسائل والغايات وظروف التحقيق وميسراته وعوائقه المادية والمعنوية، مثل عطالة التقاليد والمصالح المتضاربة في ظرف ظرف من ظروف ا تمعات الإنسانية. لذلك فسنسمي هذا الأمر من الآن: سياسات. وإذا عاد هذا على ذاته ليجعل منها موضوع علم لذا ا، كان ذلك تاريخاً.

4-وموضوع العمل ليس إلا مستوى قيمياً تصورياً يفرض قائماً بذاته خارج الخطة العملية وممكن الحصول حتى لا تكون الخطة مجرد تمن، فلنسمه: عمرانيات، أعني مجال فرضية الحرية اللازمة للعمل شر إمكان. وكل ا الات التطبيقية التي هي من توابع العمرانيات أو الخلقيات فلنسمها: تقنيات رمزية. فيكون حاصلُ العمل وموضوعه: التاريخ، والسياسات، والعمرانيات، والتقنيات الرمزية. ويوحد بين هذه الموضوعات الموضوع الشريعي المتعالي عليها تعاليَ الغاية التي لا تدرك للعلة نفسها الواردة في حالة النظر.

ويوحد بين التوحيدين، أي بين الجود الطبيعي والوجود الشريعي، الوجود المخلوق عامةً ببعديه النظري الطبيعي والعملي الشريعي بما هو وحدة الآيات الدالة على الفعل الإلهي في العالم والتاريخ فيما هو موجه منهما إلى الإنسان. (والمعلوم أنه إذا استعملنا التقنيات المادية في ا ال السياسي اعتبرنا الإنسان جسماً لا غير فكان الاستعباد والعنف، وإذا استعملنا التقنيات الرمزية في ا ال الطبيعي اعتبرنا الطبيعة ذات روح فكان الدجلُ والعلم الزائف. وغالباً ما يلتقي هذان الموقفان، إذ في الحالتين نعامل الشيء بخلاف ما تقتضي طبيعته أو ما نعلم منها).

5- أما الوجود المطلق أو الواجب بذاته فنعتقده أساساً/أصلاً يقوم عليه كل ذلكن وهو من حيث الوجود موضوع إيمان خالص يمكن تدعيمه بالحجة العقلية دون أن تكون كافية في حصوله. أما الشعور به فمجرد تعبير عن موقف وجودي يحدد نسب القيومية أو الكثافة الوجودية بين الكائنات، أو نصيبها من شهود الوجود الذي هو جوهر قيامها. وفي آياته يلتقي الإمكان والوجود والوجوب والامتناع –التي هي كلها بالغير- مواقف وجودية لا حقائق فعلية إلاّ في المستوى الإيماني. وهذا الأساس/ الأصل هو غاية التجربتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية، وهو خاصة موضوع العاطفة الدينية والذائقة الجمالية والتجربة الصوفية. إنه، بصورة عامة، عن الموضع المطلق لكل شعور بالإطلاق وبالبقاء وبالوجود. ولنسم كل تعبير عن هذا المستوى، أياً كان شكله (علمياً تعليلياً أو عملياً تأويلياً)، شعراً أو تعبيراً عن الإدراك الجمالي الديني للوجود وما ينتج عنه من تصورات للعالم تحدد علاقات القوة والصراع بين البشر أراداً وجماعات. وهو مستوى من الوجود ليس لنا به أدنى علم، وكل ما نـزعم حوله مجرد إيمان وعاطفة وجدانية لا غير. وما نحدسه منه إنما نحدسه لكوننا نقيسه بأنفسنا. لسنا نعلم هل هو إسقاطٌ لما ندركه من ذاتنا سمونا به إلى المطلق، أم أن ما نعلمه من ذاتنا مجرد إسقاط محدود من ذاتنا بصفتها، هي الأخرى، مجرد إسقاط محدود إلى ما لا اية من صورتنا عن الوجود المطلق لا يمكن أن نصفه بأي من الجهات بالمعنى التقليدي (الإمكان والوجوب والامتناع)، لأنه هو الإطلاق أو الذات المطلقة التي لا يحدها إلا ذا ا؛ أعني، بلغة كلامية، الصفات الخمس التي يتصف ا الله مجموعة في وحدة الذات: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة. أما الجهات فلا يتصف ا إلا الوجود النسبي أو المخلوق، وهي: 1 و 2 – الجهتان الموجبتان، اعني الوجوب بالغير والراجحية بالغير، 3 و 4 – الجهتان السالبتان، أعني الامتناع بالغير والمرجوحية بالغير. ثم الوجود الممكن أو المباح الذي تعد الجهات جهاتٍ له: إنه جنس الوجود النسبي المخلوق.

ويمكن أن نعرف جنسي الوجود (المطلق الخالق والنسبي المخلوق) بالصورة الآتية، استعمالاً لنظرية ابن سينا في الكلي مع تعديلات، لأن ما هو "لا بشرط"، لا يمكن أن

يكون متعدداً، فينطبق على الوجود الماهوي المتعدد كما يتصور ابن سينا، إذ عندئذٍ يكون مشروطاً بكونه غير غيره، فيكون العدم قد دخله دخولَ الكثرة فيها. فما هو لا بشرط لا يمكن أن يكون إلاّ الوجود الواحد المطلق اللامشروط غير القابل للوصف.[4]

أولاً: الوجود المطلق هو اللامشروط الموجب، وهو الوجود لا بشرط شيء. إنه الوحدة المطلقة التي ندرك منها الصفات الخمس بوصفها عين الذات الإلهية المطلقة التي يتساوى عندها كل شيء ويكون ما يكون عنها من وجود محكوماً بالعلاقات الناتجة من تشاركها في الاحياز وصراعها على شغل منـزلة فيها بما خلقه الله (الوجود المطلق) فيها من قوى (الوجود النسبي). وهذه الصفات الخمس الت ينعتبرها متحدة في ذاته إنما نستنتجها من الأصول التي تتوقف عندها سلسلة الظاهرات عندما نصنفها تصنيفاً يحافظ على تمايزها النوعي الذي لا يقبل الرد إلى الوحدة المتجاوزة لخمستها، إلاّ في هذا الوجود المطلق الذي نعتبره أصلاً واحداً لها: وهذه الأجناس الخمسة العالية هي ما نعتبره مطابقاً لإدراكاتنا الخمسة المضاعفة، أعني الحواس الخمس المنفعلة وما يوازيها من وظائف عقلية فاعلة موحدة لها، أي الذوق والذويقة، واللمس واللميسة، والبصر والبصيرة، والشم والشميمة، والسمع والسميعة. أما اللامشروط السالب أو العدمالمطلق، فلا يقبل التصور إلاّ بإضافة (أعني أنه مجرد نظير سلبي موهوم للوجود المطلق اللامشروط، وعلة توهمِه هي الذهاب إلى الحد الأدنى في السلب نظير الذهاب إلى الحد الأقصى في الإيجاب، وسنرى لم يكون الذهاب الأول ضرورياً والثاني ممتنعاً).

ثانياً: الوجود النسبي، هو الوجود المشروط الموجب أو السالب، وهو ضربان:

الوجود بشرط شيء: وهو نوعان: الواجب بالغير، او الوجود القاهر بإطلاق او براجحية لكون علته الموجدة الواسطة (طبيعته) حلقة تجعلها تكون غالبة إما بإطلاق أو براجحية. وهذا الوجود بشرط هو الموجود المشروط بانتفاء المانع، ولا يكون ذلكإلا بالأمر الإلهي أو الفعل الموجب: الإبداع والرازقية، شرطا المبدعية والمرزوقية: ﴿**يبسطُ الرزقَ لمن يشاءُ** ويقْدِر﴾ (الرعد: 26).

الوجود بشرط لا شيء: وهونوعن: الممتنع بالغير، أو الوجود المقهور بإطلاق أو بمرجوحية، لكون العلة الموجدة خلقت خلقة تجعلها تكون مغلوبة بإطلاق أو براجحية. وهو الوجود المشروط بالنهي الإلهي أو بالفعل السال: الإعدام الإلهي والتقدير: ﴿الله يبسطُ الرزقَ لمن يشاءُ **ويقْدِر**﴾ (الرعد: 26).

[4] انظر: ابن سينا: إلهيات الشافء، تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: الهيئة العامة للمطـابع الاميريـة 1960، ص 200-201.

أما الفهم الفلسفي التقليدي للجهات فهو غير متناسق. ذلك أن الإمكان المطلق ليس إلاّ تساوي القوى المتقابلة أو تراجحها، فتنتهي إلى عدم رجحان أي منها. وهو إذاً مشروط بما يشبه الحرية أو بالإرادات المتقابلة المتصارعة. فإذا فرضنا هذا الشرط موجوداً، بات من الواجب أن نفترض متقدماً عليه شرطاً أعمق، هو التقابل بين حصول أي منها بإطلاق أياً كان وعدم الحصول بإطلاق، فيكون الخيار بين الوجود والعدم. لكن التراجح بين الوجود والعدم الذي كان يعرف به الفلاسفةُ الإمكانَ مفهوم متناقض. فكيف نفترض العدم أمراً له من الطاقة القيامية ما يجعله عديلاً للوجود الممكن يقابله؟ كيف يكون العدم ممكناً عندما يكون الوجود ممكناً؟ فما هو وجود ممكن قبل نقلته من الإمكان إلى الحصول يكون فوق العدم، وإن كان دون الوجود الحاصل، فكيف يكون العدم الممكن؟ هل يكون دون العدم الحاصل؟ فيصبح العدم عدمين؟ العدم الحاصل ودونه العدم الممكن؟

وهذا التراجح المطلق، إذا لم يكن حصيلةً عمياء لصراع آلهة متعددة هي هي هذه القوى المتراجحة –ولا ينبغي له لأن بقاء الصراع بما هو بقاء بكون مبدأ فوق المتصارعين فيكون إله الآلهة المتصارعة أو الدهر، وتلك هي الوحدانية العمياء فاقدة الوعي والقصد- لا يتحقق إلاّ للإرادة الخالقة ذات القصد العاقل، الإرادة الإلهية التي تحقق شروط التعايش بين المخلوقات شرطاً متقدماً لقيامها، لا حصيلة تالية عن فوضى صراعا ا. وهي تجعل هذا التعايش في حركية دائبة من المد والجزر لا يكون فيها التراجح المطلق إلاّ حالة نظرية خالصة، لو حصلت لتوقف الوجود المخلوق عن البقاء الحي، ولانتهينا إلى الجمود والموت. بل إن الوجوب نفسه لا معنى لا له إلا إذا اعتبرناه الممكن الذي لا نتصور عدمه ممكناً. وهو إذاً حالة من الرجحان المطلق، أعني ما ينفي المرجوحية المطلقة أو المعدوم، ولا يتم ذلك إلاّ لمراد القديم. ذلك ن الممتنع المطلق هو المرجوح المطلق، أعني المعدوم أو غير المراد لله.

وإذاً فالوجود المطلق أو اللامشروط الموجب بالذات لا يقابله العدم المطلق أو اللامشروط السالب، إذ لا وجود إلاّ للعدم المسلوب المشروط بمنع الغير إياه من الوجود، ثم الوجوب والراجحية بالغير والامتناع والمرجوحية بالغير، ولا شيء من الموجودات بواجب بذاته إلاّ القديم الموجب أو الوجود المطلق. أما الممتنع بذاته فلا معنى له، لأه لو كان ذا ذاتٍ لكان على الأقل ذا وجود تصوري فلا يكون ممتنعاً، وهو خلْف. إنا العدم المطلق مجرد إطلاق للفرق بين الخالق والمخلوق ذهاباً إلى الغاية في نفي قيام المخلوق وإثبات قيام الخالق. لكن المخلوق المنفي يحافَظُ عليه قبالةَ الخالق خانةً فارغة وكأنه بالقوة كل أفال الخالق قائمة في وسط حاو هو منها بالفعل خلاء وبالقوة ملاء. وذلك هو مفهوم

المادة الأولى كما تصوره أرسطو عندما رفض مفهوم العدم الأفلاطوني،[5] وكما فهمه الاشاعرة في رفضهم لشيءية المعدوم بالمعنى البهشمي.[6] وهو عينه مفهوم المادة اللابينتسي قبالة الامتداد الديكارتي.[7] وهو عينه ما أطلقنا علهي اسم الإمكان المخلوق، شريطة وضعه حادثاً بإطلاق، لكون المعدوم ليس بشيء. وهذا الإمكان المخلوق هو الذي ينقسم إلى الجهات الأربع المتفرعة عنه بصفته الجهة الأولى الأصل: الإمكان المخلوق، ثم الراجح بإطلاق أو الواجب، والراجح بإضافة أو المندوب إليه، ثم المرجوح بإطلاق أو الممتنع، والمرجوح بإضافة أو المكروه. وكلها تبقى ممكنة وإلا لامتنع عدم حصل الأول وحصول الأخير في ا ال الشريعي قياساً على ا ال الطبيعي. فلا يبقى فرق، عندئذٍ، بي الاختيار والاضطراؤ.

إن الله هو موجد الموجودات التي ليس منها إلا ما كان واجباً به أو ممتنعاً، راجحاً به أو مرجوحاً. ولا وجود لعدم نسبي كذلك، فلو كان لوجد عدم مطلق يشارك الوجود المطلق في تنظيم العلاقة بين الموجودات النسبية، وما يعد عدماً نسبياً ليس هو إلاّ نظام المخلوقات بما هو غيرها إذا اعتبرت واحداً واحداً دون البقية. إنه كون الشيء هو هو، أي ليس غيره من الموجودات التي ينتظم ا الكل: شبه شبكة من الخانات الخاوية التي تشغلها الموجودات موجوداً موجوداً. ومنظومة انتظام الكل هي منظومة أحكام الإرادة الخالقة، وهيإذاً ليست عدماً نسبياً، بل هي وجود نسبي، إذ هي إحدى صفات أفعال الذات، أو الوجود المطلق. والوجود المطلق تصدر عنه كل الجهات التي هي الوجود النسبي بمعانيه الأربعة. إن العدم المطلق لا جهات له، إذ هو غير خالقن اللهم إلاّ إذا اعتبرنا العدم النسبي هو عينه الوجود النسبي. لكن عندئذٍ يصبح العدم النسبي هو شرط الخلق الإلهي فعلاً وتركاً. والترك الإلهي نفسه ليس عدماً، بل هو إرادة جازمة، إنه وجود موجب. وما يمنعه الله لم يكن حاصلاً فيعدمه، إلاى إذا صيرنا شبكة الخانات الخاوية الوهمية ضرورةً تخضع لها الإرادة الإلهية شبيهة بعالم مُثُلٍ مسلوبة متقدم على الخلق. إنما هذه التصورات بنت

---

[5] انظر: أرسطو: الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، II 192.9 31-5: "فإنا نحن نقول إن الهيولي والعـدم متغـايران وغن أحدهما –وهو الهيولى- غير موجود بطريق العرض. فأما العدم فغير موجود بالذات، وإن الهيولى أمر قريب وجوهر على وجه من الوجوه. فأما العدم فلا البتة"، ص 72-73.

[6] انظر:

وقد نقلنا هذا البحث مترجماً إلى العربية بعنوان نظرية أبي هاشم الجبائي ف يالأحوال. وقد نشر في مجلة الحياة الثقافيـة التونسية، عدد ديسمبر 1997.

[7] انظر:

قياس الاختيار الإلهي بالاختيار الإنساني بين خيارات متقدمة عليه محتومة، كأن علم لله وإرادته ناقصان نقص علم الإنسان وإرادته المحكومين بمحدودية حياته وقدرته.[8]

أما الممكن أو التعينات الوجودية التي يميزها العقل الإنساني بصفتها مجالات فعله النظري والعملي فهي: الوجود العام: أو نظام الموجودات، أو صورة الإرادة الإلهية الخالقة والآمرة (وإدراكها هو سبيلنا إلى الشهود، وعلمها هو سبيلنا إلى علم التوحيد بعنييه)، والوجود الطبيعي، والوجود العضوي، ووجود الإنسان النفسي، والوجود الاجتماعي (وجملة إدراكا ا تتحد في الحس الناطق، وعلومها هي العلوم الأربعة الباقية بمعنييها). وأهم مسألة يتعلق ا كل جواب فلسفي في جميع تلك ا الات هيك ما هي الوسائط بين الاجتماعي والنفسي والعضوي والطبيعي والوجودي (أو، إن أخذنا الترتيب تنازلياً بحسب الماصدق لا المفهوم، بين الوجودي فالطبيعي فالحيوي فالنفسي فالاجتماعي)؟ وكيف نمر من الوجودي إلى الطبيعي، ومنه إلى الحيوي، ومنه إلى النفسي، ومنه إلى الاجتماعي؟ ثم في الاتجاه المقابل؟

فإذا استطعنا استرقام (فك الأرقام أو الرموز المغلقة) كل مجال منها بوصفه خطاباً إلهياً موجهاً إلينا يكون فهمنا للموجهِ منه إلينا دائماً حقيقياً ولا معنى لكونه مطابقاً له، إذ الأمر يتعلق بدرجة فهمنا للموجه إلينا وليس بدرجة المطابقة مع الخطاب في ذاته، إذ هو خطاب ليس مقصوراً على الإنسان مخاطباً وحيداً، بل هو يتجه إلى كل المخلوقات التي تفهمه كل بحسب ضرب تقبلها إياه. ومعيار درجة الفهم آيتها عقلياً التناسق المنطقي وآيتها ذريعياً تحقيق الغايات المستهدفة: ﴿ولا يحِيطُونَ بِشيءٍ مِن عِلْمِهِ إلا بِما شاءَ﴾ (البقرة: 255). أما معيار السعي إلى المطابقة فيبقى صالحاً في ميدانه، على الرغم من استحالتها. فالمطابقة ليست مطابقةً بين الوجود وعلمنا، بل بين علمين محدودين ولكن غير متطابقين لنا عن الخطاب الموجه إلينا: الأول هو إدراكاتنا الحسية ذات الدرجات والتنوع المحدودين والمتناهيين آلياً، لا ندارجها بين حدي الممكن الإدراكي للإنسان: حديه الأعلى منه والأدنى (كما في السمع والرؤية مثلاً)، على الرغم من السيلان المميز لها. والثاني هو إدراكاتنا العقلية محدودة الدرجات والتنوع ومتناهيتهما، للتحدد المميز لها منطقياً. وما عدم التناهي وعدم التحدد اللذان ينخران علمنا ويمنعان المطابقة إلاّ نتيجةٌ للمقايسة بين هذين العلمين اللذين هما غير قابلين للقياس أحدهما بالآخر قياساً مطلقاً. والفرق بين

---

[8] انظر: الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبار نصري نادر، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1960، ص 106: "لما كان الله تعالى حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيها، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده ف يذاتـه جل الله من اشتباه (...) ولم لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كـان يوجـده؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه أن يقول بأن مـا يوجده إنما يوجده جزافاً وتنحساً وعلى غير قصد، ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته. وهذا من أشنع الشناعات".

ضربي الإدراك الذي لنا وما ينتج عنه من عدم تقايس بينهما هو المحرك الأساسي لتقدمنا المعرفي في التجربة الفلسفية العلمية. وقياساً عليه يكون الفرق بين إدراكاتنا الوجدانية وإدراكاتنا العقلية، في التجربة الدينية الصوفية (الرصد الباطني بلغة السهروردي شريطة حصره تشريعاً في الرسل وتعميمه على جميع لبشر فهماً للتشريع). فإذا استطعنا ذلك ووجدنا قانوناً لترجمة ترضينا (دون إطلاق لامتناع التطابق كما ذكرنا في حالتي النظر والعمل، وتلك هي علة الأساس الاجتهادي لكل الحياة الفكرية والخلقية في الإسلام) بما تحققه من وصل بين هذه ا الات باعتبارها لغات مختلفة أو آيات مختلفة (أو أنظمة من القوانين: قوانين الوجود العام، والوجود الطبيعي، والوجود العضوي، والوجود النفسي، والوجود العمراني)، أصبح الحل ممكناً بالنسبة إلى جلّ الأسرار الفلسفية العلمية والدينية الصوفية: فهل هذه المستويات مجرد درجات في امر من طبيعة واحدة، أم هي حجواهر مختلفة؟ وكيف تختلف بعضها عن بعض؟ وكيف تتواصل؟ وما هي طبيعة الوسط الناقل من إحداها إلى أخراها؟

وفي غياب حل هذه المسائل حلاً شافياً ينبغي أن نحدد الشروط التي تمكّن من تجاوز المقابلة بين أبعاد العيني التي يرفضها الفكر الفلسفي المبتور وأبعاد الكيل التي يرفضها الفكر الديني ا زوء، حتى نتخلص من الفصل المميت للحياة الروحية: الفصل بين التجربتين الدينية الصوفية والفلسفية العلمية. فما الشرط الواجب للجمع غير المتناقض بين نسبة الوجود الحقيقي إلى الشخصي وإلى الكلي معاً؟ وما المبادئ الأساسية لفهم نظرية الوجود والمعرفة ونظرية القيمة والعمل والنظرية الجامعة بينهما جمعاً منطلقُه رفض الفصل بين التجربتين الدينية الصوفية والفلسفية العلمية؟ الجواب عن هذه الأسئلة هو عينه تحديد جوهر الروحانية الإسلامية. ويشترط ذلك شرطاً ذا بعدين استندت إليه الرسالة المحمدية، وهو غين مضمو ا الجوهري: معرفي عملي ووجودي قيمي.

1- **معرفياً وعملياً:** كل مدركاتنا صادقة، على الأقل من حيث هي أمور حاصلة وأحداث واقعة، بصفتها إدراكاً نفسياً. ولا يدخلها الكذب أو عدم الصدق إلاّ عند مقارنتها بغيرها من المدركات، سواء تصورناها إدراكاتٍ لشخص آخر أو مدركات خارج كل إدراك. وفي كل الحالات، فالإدراكات بما هي موجودة أمر جقيقي. وما يوصف بعدم الحق هو إذاً نسبتها إلى غيرها، اختلافها عن غيرها: إنه إذاً علاقة قوة أو تقويم بـ "**القياس إلى**". وذلك هو سر التسلط في ا تمع الإنساني: التسلط النظري عند أصحاب الميتافيزيقا الإطلاقية والتسلط العملي عند أصحاب "الميتا أخلاق" الإطلاقية. وكلا التسلطين يفسر العنف الذي يعانيه العالم الإسلامي عند الحاكمين باسم الأول والمعارضين باسم الثاني. فكل معارفنا الساذجة أو العلمية اجتهادات، إ ا مجرد صياغات رمزية نسبية بإطلاق نحاول ا أن نعبر عن إحساسنا بالوجود المطلق أو عن الشهود. وهذا

التعبير هو الآخر إيجاد لموجود هو الرموز التي نعبر ا والتي تنضم بعد إيجادها إلى دائرة الموجودات فتصبح هي الأخرى موضوعات للمعرفة، وهكذا لا إلى اية. وكلا الإطلاقين يؤسس للسلطان الزماني أو سلطان الوجهاء (العلمانية: أو سلطان "المافية" المسيطرة بواسطة إطلاق ما هو بالطبع لا يكون إلاّ نسبياً، العلوم النظرية وتطبيقا ا)، والسلطان الروحاني أو سلطان الوسطاء (الأصلانية: أو سلطان"المافية" المسيطرة بواسطة إطلاق ما هو بالطبع لا يكون إلا نسبياً، العلوم العملية وتطبيقا ا)، هذين السلطانين المطلقين اللذين جاء الإسلام برفضهما ودحض أسسهما (ضربي العلوم المطلقين). فليس الإجماع أساساً إلا لكونه إجماع ا تهدين الذين لا يعصمهم شيء عن الخطأ، والذين هم مبرأون من الذنب عند الخطأ لتوافر الشروط التي يقتضيها الاجتهاد بحسب ما هو ممكن للإنسان، فلا يمكن إذاً أن يصبحوا سلطاناً روحياً معصوماً. إنما شأن إجماعهم شأن إجماع العلماء في أي علم من العلوم الدنيوية مثل إجماع العلماء في توصيف الظاهرات الطبيعية أو الاجتماعية. وذلك هو العلم الوحيد الممكن للإنسان إذا لم يكن مؤيداً بالوحي، أعني العلم النسبي الاجتهادي. تلك هي ميزة الإسلام الجوهرية، وتلك هي دلالة ختم الوحي وإزالة الكنسية.

فإذا وضعنا معياراً يعلو على الجميع واعتبرناه غير معلوم لهم لتعاليه عليهم (علم الله المطلق) كان لدينا نفي كلا الإطلاقين الشكّاكي والوثوقي، وما يهم هو القصد: فكل الإدراكات حقيقة بقيام وجودها، وهي صادقة بصدق قصدها. وصدق القصد لا يعمله إلا الله، وربما صاحبه إذا شاء الله. أما "**القياس إلى**"، فهو أمر ذريعي ومجرد وسيلة يعاير ا إدراك الإنسان، لا من حيث قصده، بل من حيث جدواه ونفعه. وعندئذٍ فإن الإنسان يصبح وسيلةً لغير المطلق، فلا يبقى كما ينبغي له أن يكون، أعني مدركاً للمطلق عابداً إياه.

2- **وجودياً قيمياً:** الإيمان بوجود المطلق علماً بوجوده دون تحديدٍ لطبيعته وكيفيات ذاته يؤدي إلى أن كل الموجودات بالقياس إليه متساوية القيمة الوجودية أو الكثافة الوجودية، إذ مجرد وجودها يعني أ ا ليست عبثاً وأ ا مسهمة في شهوده. فلو أخذنا شيئين ورتبناهما في سلسلة مطلقة الطرفين، وليكن هذا الإطلاق كمياً مثلاً، فإن إغفال الطرفين المطلقين يجعل المقارنة بينهما ممكنة: شرطاً في المقتضيات الضرورية للحياة الدنيا، والتنبه إلى الطرفين يلغيها فيجعل الجميع حائزين على القيمة الوجودية نفسها، إذ مجرد كون الواحد منهم موجوداً يكفي دليلاً على جدارته الوجودية وحقه في البقاء، مثل جميع الموجودات الأخرى. وفي هذا السلّم المطلق لا تقاس الموجودات إلاّ بالقصد في التوجه إلى طرفي المطلق فيكون السلم غير ملغ للسلْم. وهذا القصد/ السعي منـزلة وجودية، وهو عين الإرادة الوجودية التي قد تكون قوة طبيعية فقط في الكائنات غير العاقلة مع إضافة

إرادة خلقية في الكائنات العاقلة: وتحديد المنـزلة الوجودية هذا بصفتها قصداً/سعياً يخلصنا من التقابل السطحي بين الضرورة والحرية.

فالضرورة هي التلاقي بين ما يقتضيه نظام السلّم الحاصل فعلاً بين القطبين اللامتناهيين (وهو دائماً مجهول الذات والصفات، ولو كان وحده لآل إلى نفي السلم وإلى الحرب الدائمة، لأن التوازن بين الضرورات ليس باقياً إلاّ بالاختلال بينها مما يحوله إلى لعنة المراوحة جيئةً وذهاباً بين قطبي الصراع). ولهذا الحاصل دائماً بعدان في صيرورة دائبة: بعد طبيعي وبعد عماني في صيرور ما التاريخية الدائبة مع طيفها النفسي وصيرورته. والمقدار من القصد/السعي هو الإرادة الوجودية التي تتعين في الأشخاص شخصاً شخصاً (وهو كذلك مجهول الذات والصفات دائماً)، وله كذلك بعدان: طبيعي، أو الزاد الفطري، وعمراني أو الحصيلة النفسية للتربية في مجتمع مجتمع.

والحرية هي الوعي الصادق بصدق القصد الساعي: إ ا إذاً الجهد المتمثل في التحرر من القياس إلى غير شرط الطرفين وجودهما وإدراكهما، أو الوعي بوجودهما، أي عبادة الله وحده، والتخلص من الأوثان بتخليص القصد/السعي من جميع الأغراض غير وجه الله. وهذا أيضاً مضاعف: الوعي الإنساني العام (تحرر جماعي من الأوثان)، وعمق التجربة الشعورية الشخصية بأعماق الوجود الواردة في نظام السلم والمقدار الشخصي من القصد السعي (تحرر فردي من الأوثان).

الحرية الوحيدة الممكنة للإنسان هي إذاً الإيمان بالله، أو التحرر من الأوثان. المطلق الوحيد الممكن للإنسان هو الإيمان أو التحرر الناتج عن الإيمان بالمطلق: وذلك هو الشهود، أو كون الإنسان ذا شعور ووعي. و ذا المعنى فإن جميع الأوثان ليست إلا قصوراً في إدراك هذا المطلق، ومن ثَم فهي شرك أو تحرر منقوص: إ ا الغفلة، أو السنةُ والنوم الذي لا يأخذ الحي القيوم.

ولهذه الإشكالية وجهان في تاريخ الفكر العربي الإسلامي خاصة والإنساني عامة:

الأول: كيف تمت الملاءمة بين الكلي والشخصي في الفكرين الفلسفي والديني، أي بين التجربتين ووضوعا ما، أعني العينيات الخمسة والكليات الخمسة؟

والثاني: كيف أمكن نفي الإطلاق والعصمة مع الإبقاء على القدسية في التاريخ الإنسان؟ ولم يتمحور الخلاف الأساسي بين السنة والشيعة حول هذه الإشكالية؟ كيف نتصور النبوة ضرورية وقابلة للختم في الوقت نفسه؟

إن المقابلة بين ضربي المنبوذات يمكن أن نرجعها إلى تقابل أعمق: فالمنبوذات الدينية الصوفية تعود جميعاً إلى ما تطلِق عليه الفلسفة صفة التحديد الصوري، والمنبوذات الفلسفية جميعاً تعود إلى ما تطلق عليه الفلسفة صفة اللاتحديد المادي. إ ا إذاً المقابلة الأفلاطونية بين المحدد الصوري أو الواحد والمحدد المادي أو المتعدد، بين الخير والشر.

فيبدو الفكر الديني الصوفي ذا المعنى وكأنه يقلب سلم التفاضل قلباً تاماً، إذ من المنظار الديني الصوفي يصبح ما تعتبره الفلسفة والعلم مادة أسمى مما يعتبرانه صورة.

لكن المسألة أعمق من ذلك أيضاً. فضربا المنبوذات التي ترجع إلى مكونات المحدد الصوري ومكونات المحدد المادي يعودان إلى وحدة أعمق تنتفي فيها المقابلة بين التحديد واللاتحديد، الوجود المطلق الذي ينبع منه الوجهان: وجه التحديد الصوري ووجه اللاتحديد المادي، وهو متقدم عليهما كليهما. فالفلاسفة يقابلون بين الثابت الصوري والمتغير المادي، ويميزون في كل منهما بين الواحد والمتعدد.

فأما الثابت فنوعاه، واحد المتغير (=المادة الأولى)، ومتعدد المتغير (الأعراض المشخصة الطارئة على المتعين في مادة بعينها)، ولا يخالف أفلاطون أرسطو في ذلك.[9]

ويعد واحد الثابت وواحد المتغير عندهم وجوداً ضرورياً، في حين يعتبر متعدد الثابت ومتعدد المتغير عندهم وجوداً ممكناً، بعضه حاصل وبعضه غير حاصل. ومن الحاصل ما هو ضروري بغيره (الأغراض الذاتية الحاصلة) وما هو ممتنع بغيره (الأعراض الذاتية غير الحاصلة). أما الممتنع بذاته فهو ما يناقض الواجب بذاته، أعني ما يتنافى مع تناسق الثوابت أو مع تناسق المتغيرات. الواجب عندهم إذاً نوعان: صوري ومادي، والممتنع كذلك. ولكل منهما ضربان بحسب ما سبق.

لكنهم يترددون في إرجاع الثابت والمتغير، أو الصورة بدرجتيها والمادة بدرجتيها، إلى مبدأ وجود أصلي واحد. وكذلك الجهات إلى مبدأ جهوي واحد. ذلك أن هذا المبدأ الواحد قد يرد عندهم إلى المبدأ الصوري (الواحد الثابت) أو إلى المبدأ المادي (الواحد السائل). وكلا الأمرين مجانب للصواب. ويبدو أن الفكر الفلسفي العلمي عامة أميل إلى الرد الأول، وأن الفكر الديني الصوفي عامة أميل إلى الرد الثاني. لذلك فالعلم (مجال التجربة والممارسة الفلسفية) والتصوف (مجال التجربة والممارسة الدينية) ضربان: علم وتصوف أميل إلى الفكر الفلسفي الذي هو ذو ميل "صوري" في الأغلب، وعلم وتصوف أميل إلى الفكر الديني الذي هو ذو ميل "مادي" في الأغلب.

والمتجاوزون للثنائية، أعني المقابلة بين المادة والصورة، وبين الجسم والروح، موجودون في اشرق وجودهم في الغرب، مثل الباقين دو ا. وبذلك فإن الزعم بأن الغرب مادي والشرق روحاني فكرة كاذبة، بل لعل العكس هو الأصح، إذا قبلنا ذه المعايير واعتبرنا المقابلة مقبولة. ولا ينبغي ألاّ نقبل ا فحسب، بل يجب أن نعجب من صبر العقل الإنساني على مثل هذه السخافات.[10]

---

9 انظر: أفلاطون: محاورة الفيلابس، 23ب وما يليها.

10 انظر هيجل:

فالمتجاوزان المعلومان هما محققا العبور بين التجربتين، إذ لا تجاوز دون عبور، إ ما:

- أفلوطين: تجاوز فلسفي أضفى الطابع الديني الصوفي على البعد الوجداني للفلسفة والعلم المستثنِيين للفلسفة والعلم، فصار أقرب إلى أفلاطون وأرسطو غير المحرفين منه إلى موسى وعيسى المحرفين.

فكان الأولُ متمماً لمهمة سقراط بالجواب عن سؤاله الساخر، وكان الثاني متمماً لمهمة إبراهيم، بالجواب عن سؤاله الحائر. وبذلك انتهى الفصام بين الفكرين وأساسيهما: التجربتين، الدينية الصوفية والفلسفية العلمية. فكان الواحد المتعالي على المقابلة بين الصورة والمادة، وبين الجسم والروح. وكانت الوحدة الشهودية الإنسانية الجامعة بين الرؤية الفلسفية العلمية والرؤية الدينية الصوفية المتلائمتين. لذلك فإنه أصبح، منذ ذلك الوقت، ممتنعاً أن نفصل بين الفكرين "الديني – الصوفي" و"الفلسفي – العلمي"، بعد الفلسفة الأفلوطينية والدين كما نـزل به الوحي على محمد ﷺ. أما ما عداهما من المؤسسين فهم دون الوحدانية المطلقة المتجاوزة لكلا الردين المشوهين للوجود الإلهي. وما يصح على ما حدث بعدهما ينبغي أن يكون مشروطاً فيما جرى قبلهما. فالتجربتان، قبلهما، لا يمكن فهمهما إلا بالاتجاه نحو ما آلتا إليه بعدهما بفضل ثور ما الجامعة بين التجربتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية، والعالمين: الطبيعي والشريعي –نظامي آيات الحكمة الإلهية.

والواقع أن المقابلة الزائفة بني التجربتين هي السر في فصام الفكر الإنساني وانحطاطه. ويمكن أن نحدد أنواع هذا الانحطاط تحديداً نسقياً مسبقاً بالصورة الآتية:[11]

وهكذا فقد رأينا ما يتصف به الكل من ثبات مطلق [عند المتكلمين المسلمين]. ويعد سكر الوجود الكلي هـذا أمـراً شرقياً أصيلاً. إلا أن ذلك هو، دون شك، تحلل من كل ما ينتسب إلى المعقولية، وهو –في الوقت نفسه- أمر يتناغم تمام التناغم مع جلال الإنسان الشرقي الذي لا يتعلق بأي شيء محدد. فالله في ذاته عنده هو اللامحدد بإطلاق، وفاعليـة الله فاعلية تامة التجريد. لذلك فإن ما يصدر عنه من موجودات عينية تكون عرضية بإطلاق. وإذا ما اعتبرت ضرورية كان هذا الوصف خاوياً من كل معنى وغير معقول، فلا يحاول الإنسان الشرقي أدنى محاولة فهمها فهماً عقلياً. وبذلك فـإن هذه الفاعلية تعتبر أصلاً فاعلية غير معقولة. وهذا السلب ا رد المرتبط بالواحد الثابت يعد مفهومـاً أساسـياً في نحـو التصور الذي يدرك به الشرقي الوجود. فالشعراء الشرقيون ليسوا إلا من القائلين بوحدة الوجود. وهذا القـول هـو تصورهم الوجود الأكثر اعتياداً. لذلك فإن العرب قد طوروا العلوم والفلسفة دون أن يضفوا شيئاً لتحديد المثال العيني. فليست غاية الأمر في تصورهم إلا إذابة كل تحديد في هذا الجوهر الذي لا صلة له إلا بالتغير الخالص بما هو وجه مـن السل مجرد".

[11] علة انحراف العقل الإنساني والانفصام الذي أراد الإسلام تحرير الإنسان منه، هي هذه المقـابلات الـتي يلخصـها الانحراف المتمثل في انفصام التجربتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية. وعلى الرغم من أن الفكر الإسلامي كله قـد حاول تجاوز هذا الانفصام فإنه لم يستطع إدراك علاقته بطبيعة الروحانيـة الإسـلامية إدراكـاً واضـحاً وصـريحاً.

الأول: وهو الأساس، إذ منه تبتدئ الانحطاطات الأخرى، وإليه تنتهي عند بلوغها غايتها: إنه الفصل بين التجربتين وبين العالمين موضوعيهما. وأخطر وجوه الفصل هي وجوه الوصل الوهمية الإرجاعية المناسبة لوجوه الفصل الإرجاعية.

أولها: بين الدين والفلسفة (عند تخلص كليهما من التجربة الذاتية لكل منهما، أي من التصوف والعلم).

وثانيها: بين العلم والتصوف (عند تخلص كليهما من الأساس الذاتي لكل منهما، أي من الفلسفة والدين).

وثالثها: بين الدين والعلم (تعويضاً لتجربته الصوفية بتجربة الفلسفة العلمية).

ورابعها: بين الفلسفة والتصوف (تعويضاً لتجربتها العلمية بتجربة الدين الصوفية).

وآخرها: كل منها مع نفسه تعويضاً للبقية بأوهام تختلقها اختلاقاً، استناداً إلى النسقية الوهمية (وأفضل مثال هو الفلسفة الهيجلية الوهمية التي تدعي –وهي هي- أ ا كل الباقي مغنية عنه؛ وسنفرد النسقية الوهمية وأسسها المغالطية في الفلسفة الهيجلية دراسة خاصة في غير هذا العمل).

الثاني: الدين دون تجربة صوفية، أو الحياة الروحية الخارجية الخاوية والميتة، الحياة التي تتحول إلى نظام من الأوامر والنواهي الخارجية، أي إلى نظام فقهي جامد (وذلك منطلق ثورة الغزالي وسعيه إلى ما أطلق عليه اسم إحياء علوم الدين).

الثالث: التجربة الصوفية دون دين، أو الحياة الروحية الباطنية التي تختمر بغليان فوضى الوهم وغير المتحققة في الوجود الخارجي والتاريخي (وتلك هي العلة في الرفض السني للتصوف بمعناه المنحط).

الرابع: الفلسفة دون تجربة علمية، أو الحياة العقلية الباطنية الخاوية والميتة، الحياة التي تتحول إلى تشريع وهمي للتاريخ العلمي (أفضل مثال تعامق هيدجر، أو الفكر الكلامي

فالاستخلاف بما هو رسالة خاتمة يقتضي بالطبع التحقق التاريخي الفعلي. ولما كان ذلك مستحيلاً من دون شروطه بات من الواجب تجاوز المقابلة بين الشروط الأدوات (ثمرات التجربة الفلسفية العلمية) والشروط الغايات (ثمـرات التجربـة الدينية الصوفية). والدين الإسلامي يفقد معنى بمجرد المقابلة بين التجربتين. فالتجربة الدينية الصوفية المنفصلة عن التجربة الفلسفية العلمية تعود بنا إلى الروحانية النافية للعالم الطبيعي الذي لا ندركه ولا نستطيع له تسخيراً من دون التجربـة الفلسفية العلمية. والتجربة الفلسفية العلمية النافية للتجربة الدينية الصوفية تعود بنا إلى المادية النافية للعالم الشريعي الذي لا ندركه، ولا نستطيع الارتفاع إليه من دون التجربة الدينية الصوفية. لذلك كان القرآن بما هو علـم توحيـد علـم الأسس التي تستند غليها جميع العلوم التي تعد ثمرات هاتين التجربتين. ولعل الإعجاز في رسالة محمـد عليـه الصـلاة والسلام ليس شيئاً آخر غير هذه الحقيقة: تحديد شروط الاستخلاف المحرر من الحلولين، الحلول الطبيعي (وحدة الوجود الطبيعية" الروحانية الشرقية القديمة) والحلول الربوبي (وحدة الوجود الناسوتية: الروحانية المسيحية المحرفة).

المتخفي والمستحيي بنفسه، في تقعر فلسفي لا غناءَ فيه، إلاّ إذا ظننا التلاعب بفقه اللغة وببعض التواردات والخواطر بديلاً كافياً عن التجربتين).

الخامس: العلم دون فلسفة، أو الحياة العقلية الخارجية المختمرة غير المتحققة في الوجود العقلي الباطني والنفسي (وقل أن تجد لذلك مثالاً، إذ هو يستند دائماً إلى فلسفة سالبة، كما هو الشأن في الفلسفات الوضعية جميعاً).

علم التوحيد الاستخلافي وتحقيب التجربة الروحية الإنسانية

أولاً: التحدي البنيوي للروحانية الاستخلافية بما هي علوم غايات وأدوات

لما كان أبعاد الوجود المخلوق هي جوهر الموضوعات التي تدرسها العلوم من منطلقي التجربتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية، كانت العلوم خمسة أزواج: اثنان نظريان، يؤخذان فلسفياً علمياً أو دينياً صوفياً، واثنان عمليان يؤخذان فلسفياً علمياً أو دينياً صوفياً، ثم علم الأساس الموحد لها جميعاً، أعني شهود التوحيد فلسفياً علمياً أو دينياً صوفياً. تلك هي العلوم العشرة التي يمكن استنتاجها من فهم طبيعة الخطاب القرآني بصفته أساس الاستخلاف الإنساني. أما تطبيقات هذه العلوم بدرجتيها فهي، كما قدمنا، علوم الطبيعة أو علوم العالم والتقنيات المادية، وعلوم الشريعة أو علوم العمران والتقنيات الرمزية. ويوحد بينها الأساس الموحد للتجربتين، أعني علم الوجود (فلسفياً علمياً) أو علم التوحيد (دينياً صوفياً)، ويناظره علم الإنسان بما هو شاهد لخلق (الطبيعة) والأمر (الشريعة) شهود عبادة: العلم العامل. فنسبة علم الإنسان إلى التوحيد، هي إذاً نسبة التطبيقات إلى العلوم الأربعة ببعدي كل منها. وبذلك يتناظر بعدا علم الوجود المخلوق: العالم الطبيعي معلوماً وعلماً بأبعاده الخمسة التي ذكرنا، والعالم الشريعي معلوماً وعلماً بأبعاده الخمسة كذلك، في علم الوجود أو الفلسفة الأولى فلسفياً –علمياً، وفي علم التوحيد أو في العلم الجليل دينياً – صوفياً.

جدول تصنيف العلوم ودلالاتا

1- علم التوحيد، أو علم العلوم النظرية والعلمية	أ- الفلسفي العلمي ب- الديني الصوفي	تعليلي للطبيعة تأويلي للشريعة	أدوا غايا
2- علم الرياضيات، أو علم التصوير النظري للموضوعات بما هي مطبوعات (الزمان والمكان)	أ- الفلسفي العلمي ب- الديني الصوفي	تعليلي للطبيعة تأويلي للشريعة	أدوا غايا
3- المنطق أو علم الرياضيات	أ- الفلسفي العلمي ب- الديني الصوفي	تعليلي للطبيعة تأويلي للشريعة	أدوا غايا
4- علم السياسات او علم التصوير العلمي للموضوعات بما هي مشروعات (الوقت والحوز)	أ- الفلسفي العلمي ب- الديني الصوفي	تعليلي للطبيعة العمرانية تأويلي للشريعة العمرانية	أدوا غايا
5- التاريخ أو علم السياسات	أ- الفلسفي العلمي ب- الديني الصوفي	تعليلي للطبيعة العمرانية تأويلي للشريعة العمرانية	أدوا غايا

فالفلسفي العلمي، في كل هذه الحالات، يتعلق بـ الرمز أو بشكل الوجود الطبيعي الذي نطلق عليه اسم الواجدية والموجودية موضوعاً للغة العلمية التعليلية (وهمه الأول والأخير هو العلوم الأدوات، أعني، أدوات الاستخلاف النظري، أو ادوات تفسير الطبائع والعمل التقني بواسطتها؛ أو تسخير العامل الطبيعي وما في العمران من طبيعي). والديني الصوفي يتعلق بـ المرموز أو بمضمون الوجود الشريعي الذي نطلق عليه اسم الشاهدية والمشهودية، موضوعا للغة الشعرية التأويلية (وهمه الأول والأخير هو العلوم الغايات، أعني غايات الاستخلاف العملي، أو غايات الوجود الإنساني بما هو شاهد للمطلق وعابد للرحمن على علم). والوحدة المتجاوزة لهذا التفرع هي علم التوحيد الذي تؤول إليه هذه العلوم العشرة أو الخمسة المضاعفة: إنه علم القرآن الكريم. وهو ليس بالأمر الزائد عن هذه العلوم العشرة بل هو مبدأ وحد ا. إ ا، بصورة أدق، تعيناته وتأولاته الممكنة، إذ إن القرآن الكريم هو التعين النهائي (ختم الرسالة: الوجود الشريعي الخاتم آيةً موازية للوجود

الطبيعي) للشهود المؤسس لها جميعاً بوصفها تعبيراً عنه لا يمكن أن تتطابق معه تمام المطابقة، مثلما أن الوجود الإنساني الشخصي والجماعي لا يمكن أن يطابق "المشهود – الشاهد- المطلق": الوجود الإلهي الذي ندرك آياته وهي كلام الله تعالى، أو خطابه الموجه إلى مداركنا الحسية ببعديها المشار إليهما (بمعنيي الكلام الإلهي: خلقاً وأمراً).

وانطلاقاً من هذا التصنيف الدقيق للعلوم ولدلالا ا يمكن إحياء العلوم، إحياءً يختلف جوهرياً عن إحياء الغزالي، إذ لا داعي للمقابلة بين العلوم الدينية والعلوم غير الدينية، أو بين علوم الآخرة وعلوم الدنيا: فكل العلوم عبادة، ومن ثَم فهي جميعاً دينية الجوهر أخرويته. وما يمكن قبول المقابلة فيه بين الديني واللاديني هو التوظيف الممكن للعلوم. ولكن، عندئذٍ، تكون العلوم الدينية، بمعناها عند الغزالي، هي أيضاً قابلة للتوظيف الذي ينفي عنها الصفة الدينية، عندما تصبح لغير وجه الله: وتلك هي علة وجود "المافية" الروحية نظيراً "للمافية" المادية. ويتعلق هذا الإحياء بتأسيسها الوجودي وتسويغها القيمي. ولا يكون ذلك إلا بفهم التاريخ الإنساني كله استناداً إلى علم التوحيد القرآني، في معانيه التي ذكرنا، وكما سنحللها تحليلاً وجيزاً في هذا العمل المخطط لمهمة إحياء العلوم والحضارة الإنسانية من المنظار الإسلامي.

فالرياضيات والمنطق بعدهما الفلسفي العلمي معلوم: إ ما علم بنى الموضوع الطبيعي (وهو بعد من كل الموجودات الطبيعية أساساً والتاريخية بحكم دخولها في الأولى بما فيها من طبيعي)، بناه الرياضية المنطقية، أعني علم ما به يصور الموضوع الطبيعي ليصبح قابلاً للعلم نظرياً، وعلم هذا العلم، بصفتهما بنى متحققة. لكن الرياضيات والمنطق، في بعدهما الديني الصوفي، هما الحدس العقلي المدرك للفعالية المبدعة للبعد السابق، عند الإنسان بالنسبة إلى علمه النظري وتطبيقاته، وعند الله بالنسبة إلى ما يفترضه الإنسان علماً نظرياً يكون الإبداع الإلهي للوجود الطبيعي حاصلاً بحسبه، لا بصفته علماً يتقدم عليه معلومه، بل هو سابق له شرطَ وجود.[12]

والسياسات والتاريخ بعدهما الفلسفي العلمي معلوم كذلك. إ ما علم بنى الموضوع الشريعي (وهو بعد من كل الموجودات التاريخية أساساً والطبيعة بحكم دخولها في الأولى بما فيها من شريعي)، بناه السياسية التاريخية، أعني علم ما به يصور الموضوع الشريعي ليصبح قابلاً للعلم عملياً، وعلم هذا العلم، بصفتهما بنية تقبل التحقيق. لكن السياسيات والتاريخ، في بعديهما الديني الصوفي، هما الحدس العقلي المدرك للفاعلية المبدعة للبعد

[12] انظر: ابن رشد: ضميمة فصل المقال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف بمصر (ذخائر العـرب عـدد 47)، ص 71-77، وخاصة ص 75: "والذي ينحل به هذا الشك عندنا [هو] أن يعرف [أن] الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود. وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هـو علـة وسبب للموجود".

السابق عند الإنسان بالنسبة إلى علميه العملي وتطبيقاته، وعند الله بالنسبة إلى ما يفترضه الإنسان علماً عملياً يكون الإبداع الإلهي للوجود الشريعي بحسبه، لا بصفته علماً يتقدم عليه معلومه، بل سابق له شرطَ وجود.

ولما كانت العلوم العملية أقرب إلى بعد العلوم الديني الصوفي، كان أكثر اتصالاً بالتجربة الدينية الصوفية منها بالتجربة الفلسفية العلمية. والعكس صحيح بالنسبة إلى العلوم النظرية. لكن الخلاف الحقيقي بين التجربتين يدور حول البعد الثاني من صنفي العلوم، وهو إذاً ليس مقصوراً على السياسة والتاريخ. ومعنى ذلك أن الدين والتصوف لهما علاقةٌ وطيدة بالرياضيات والمنطق، بصفتهما إداعاً للبنى لا علم بنى جامدة. الإبداع الرياضي والمنطقي من جنس الإبداع السياسي والتاريخي خارجياً، وهو، باطنياً، من جنس الإبداع الشعري والأسطوري.

والجامع بين هذه الأبعاد هو علم التوحيد الذي لا تنفصل فيه التجربتان الفلسفية العلمية والدينية الصوفية، أعني تجربة بنى الوجود في بعديه الطبيعي والشريعي بصفتها بنى تتصل، أعني بصفتها النشوء المبدع ذا الانتظام المحكم: القضاء والقدر. وهو علم توحيد لكونه يعد هذه العلوم مجرد رموزٍ دالة على أفعال الذات الإلهية المتعالية التي لا ندركها إلاّ ـذه الإشارات والآيات، يعدها علوماً من جنس استرقام الرسائل ذات الكتابة المرقومة لفك ألغازها. ويستند ذلك كله إلى ما أشرنا إليه توحيداً بين التجربتين ذهاباً من التجربة الفلسفية العلمية إلى التجربية الدينية الصوفية (أفوطين) ومن التجربة الدينية الصوفية إلى التجربة الفلسفية العلمية (محمد ﷺ): تحقيقاً للتوحيد الفعلي وتخلصاً من الثنائية. فالمقابلة بين المادة والصورة انتهى أمرها، لتعوضها المقابلة بين الفعل المبدع والمبدعات الحاصلة، فإذا جعلنا المبدعات موضوعاً للمعرفة أعني الموجودية المشهودية، كانت لنا التجربة الفلسفية العلمية والبنى الرياضية المنطقية والسياسية التاريخية والوجودية، بما هي بنى حاصلة أو مبدعات. وإذا جعلنا الإبداع نفسه موضوعاً للمعرفة أعني الواجدية الشاهدية، كان لنا منه مثالٌ هو الذاتية الفاعلة التي للذات العارفة: وما تلك إلاّ بداية التجربة الدينية الصوفية. فلا يظُنن أحد أ ا الغاية فتصبح الذات الإنسانية بديلاً من الذات الإلهية، كما هو الشأن في التوحيد الحلولي الذي أتى الإسلام ليخلص الإنسانية منه وليذكر بأنالتوحيد لا يمكن أن يكون إلا استخلافياً لئلا يؤلّه الإنسان نفسه: ﴿ما كَانَ لِبشرٍ أَنْ يؤتِيه الله الْكِتاب والْحكْم والنبوةَ ثُم يقُولَ لِلناسِ كُونوا عِباداً لِي مِن دونِ اللهِ ولَكِن كُونوا ربانِيين بِما كُنتم تعلمونَ الْكِتاب وبِما كُنتم تدرسونَ﴾ (آل عمران:79). نظرية الإبداع الوجودي عن عدم في مقابل الدهرية، ونظرية الإبدع المعرفي عن عدم في مقابل الواقعية السطحية، ذلك هو المدلول العميق للمحمدية دينياً صوفياً وللأفلاطونية فلسفياً علمياً.

وفي هذا المعنى ينبغي أن نفهم نظرية الجزء الفرد في الفكر الإسلامي. فهو ليس جزءاً مادياً كما هو الشأن في المدارس الفلسفية اليونانية القائلة بما يشبهه، وإنما هو "لحظة نقطة وجوجية"، وأنه "مدة امتداد وجودي" أو "بقاء مخلوق" يقوم بفضل إمداد القيومية الإلهية. وهذه المدة هي المنفصل الحاصل عن المتصل المحصل أو عن فعل الإبداع الإلهي. المُبدعات منفصلات، وعنصرها الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ. أما الفعل المبدع فهو متصل: إنه فعل الخلق المستمر. وإذاً فلا علاقة للجوهر الفرد الإسلامي بالذرة في معناها اليوناني أياً كان المدارس. لا وجود لمادة منفعلة تصورها صورة فاعلة، في نظرية الإبداع الإلهي. لذلك فقد احتاج الفلاسفة القائلون بالصورة والمادة إلى إضافة المبدأ الجامع بينهما دون تحديد لطبيعته (الإله الصانع الأفلاطوني أو الشوق المحاكي الأرسطي، وهما مجهولا الطبيعة ومنافيان لكل مبادئ نسقي صاحبيهما)، وإلى الحصيلة من جمعهما دون فهم لطبيعة الجمع (الجوهر المؤلف الأرسطي أو المزيج الأفلاطوني).

أما عندما نعوض الثنائية بالوحدة، فإن المقابلة تتحول إلى مقابلة بين الفعل المبدع وحصيلته، أي المفعول المبدع. والفعل غني عما يفعل فيه، كل لحظة سابقة منه تصبح موضوعاً للحظة الاحقة منه، فيكون مادة نفسه بعودة لحظِته اللاحقة على لحظته السابقة لا إلى نهاية. من هنا نفهم علة نسبة الكمال إلى اللامتناهي في الفكر الديني والعكس في الفكر الفلسفي؛ فاللامتناهي هو فعل الإبداع، والمتناهي هو المتبدعات. ليس اللاتناهي صفة للمادة، بل هو صفة للفعل المبدع. وليس التناهي صفة للصورة بل هو صفة لآثار فعل الإبداع الخوالي منه، أعني المبدعات، بعد أن يغادرها النبض الحي من فعل الإبداع. ولو يغادرها بإطلاق، أعني لو تغرب عن باله لحظة واحدة، لصارت هباءً منثوراً. لذلك فهي تقوم بمدد ﴿الْحي الْقَيوم لا تأْخذُه سِنةٌ ولا نوم﴾ (البقرة: 255). ولنا من ذلك مثال باهت عند الإنسان بالنسبة إلى ما يودعه بين دفتي كتاب: فإذا لم ينفخ فيه الحياة وعي المؤلف نشأة أولى ووعي القارئ نشأةً ثانية، لا تكون الرسوم المكتوبة، أو هي بعد كونها لا تصبح، إلاّ هباء منثوراً. كذلك الوجود كله في نسبته إلى الله أكثرن إذ حتى الهباء المنثور فهو ينعدم عند الانفصال عن المدد الإلهي. وفي كل لحظة، فإن القائم في هذه الظروف الجوفاء جديداً يكون، ولا شيء منه يتكرر.

ونحن نقوم مثل كل الموجودات بهذا النفخ الدائم للحياة فينا منذ خلق آدم. وبفضله ننفخ فيما نحييه عندما نوجه إليه فاعلية العقل. النسبة واحدة لكن المتناسبات من طبائع لا نعلم عنها شيئاً. ما ننسبه إلى الله ونستمده من القياس إلى أنفسنا إنما هو مجرد مرقاة للشهود، لكن الشهود المقيم للوجود المخلوق ليس بالغاً الاتحاد بالمطلق، وإنما هو بالغ التوحد بوهم مه، بعد الكفران به، والزعم بأن الخليفة بات بديلاً من المستخلِف، إما لكونه حل فيه (نظرية الحلول القديمة المسيحية أو الصوفية)، أو للادعاء بأنه مجرد إسقاط

نفسي مرضي منه (التأويل الحديث لنظرية الحلول القديم حيث يعد الإنسان خالق الإله بالاستكمال الوهمي لنقائصه الشخصية).[13]

وهذه التجربة الثانية لا يمكن الوصول إليه إذا لم نتخلص ائياً من الزعم بأن التجربة الفلسفية العلمية مكتفية بنفسها وقادرة على مدنا بعلم ناجز غير ما يعد به بعض الأدعياء من اكتمال للمعرفة الإنسانية ممكن في الوهم لا غير. هذا الاكتمال الممكن في الوهم يغرينا بغاية ممتنعة على الإنسان، بل إن الظن بأ ا ممكنة لأحدنا هو عين الوقوع في التأليه الذاتي عند الإنسان. الفلسفة الوحيدة الممكنة هي الريبية الموجبة شرطاً في الإيمان المؤسس للعلم النسبي، أعني الإيمان باختصاص الله بالعلم المحيط. وذلك هو جوهر إسلامية المعرفة التي تخول المسلمين حق قيادة الإنسان الاستخلافية بالاستناد إلى الحل الإسلامي للمسألة العلمية.

ثانياً: المراحل التي حققت مضمون الرسالة الخاتمة

لا يمكن لنا أن نحدد طبيعة القيادة الاستخلافية من دون أن ندقق أمرين: الأول: هو منـزلة اللغة العربية لا العرب بما هم أحد الشعوب الإسلامية في الدين الإسلامي ومن ثم الحياة الدينية التاريخية لكل المسلمين؛ والثاني: هو منـزلة الإسلام في التاريخ الإنساني، كما تحددا في الوعي التاريخي المصاحب للثورة المحمدية.

لا شك أن موقع الأمة العربية ووظيفتها في الملة الإسلامية، مهما كان أهميتهما، ينبغي ألاّ ينقلبا إلى ما يشبه موقع اليهود في العالم المسيحي، لكون الإسلام يرفض عقيدة الشعب المختار ولكونه ضد الاستحواذ على المهمة الروحية، أياً كان صاحب الزعم. لذلك كانت الدعوةُ والنبوةُ عامتين لكل الأمم، لكون الاتصال بالمطلق حق لجميع الشعوب كتبه الله على نفسه. وقوله تعالى: ﴿كُنتم خير أُمةٍ﴾ (آل عمران: 110)، لا يقصد ا العرب بالمعنى الجنسي للكلمة، بل المقصود هو كل من يسلم، فلا يكون له معبود سوى الله: كل إنسان متحرر من الأصنام بالمعنى الحقيقي للكلمة، لا بمعناها الرمزي، أو التماثيل. ولن نفهم هذه الثورة الإسلامية إلاّ

---

[13] انظر ماركس:

- - - - - - - -

حيث يقول: "يصدر فكر فيورباخ من الأمر الواقع المتمثل في كون الاغتراب الذاتي الديني هو مضاعفة العالم وتقسـيمه إلى عالم ديني متوهم وعالم حقيقي. ويقوم عمله على إرجاع العالم الديني المتوهم إلى الأسس المقومة للعـالم الحقيقـي، لكنه قد فاته أن الأمر الأساسي يبقى غير متحقق بعد قيامه ذا العمل. فهو يغفل أن كون هذه الأسس تسمو بذا ا إلى عالم قائم ثابت ف يسحب الوهم هو بالذات ما ينبغي أن نفسره انطلاقاً من تمزق هذه الأسس العالية ومـن تناقضـها الذاتي".

عندما ندرك دلالات الوعي التاريخي المصاحب لها والمنـزلة التي يشغلها الإسلام في تاريخ الحضارة الإنسانية.

ولا شك أن الحضارة العربية، وإن تقدمت على الإسلام، فإ ا لم تبلغ درجة الإسهام المؤثر في التاريخ الكوني إلاّ بفضل ثور ا الأولى، أعني الإسلام. لذلك فإن تحقيب التاريخ العربي، حتى في امتداده إلى المتقدم على الإسلام، لا يمكن إلاّ أن ينطلق منه بصفته نقطةَ البداية، غايةً لما تقدم عليه وبدايةً لما تلاه. فكيف مثل المقوم الإسلامي عاملَ التحقيب المؤسس الأول؟ لن نحتاج إلى افتراض خطة لتحديد هذا التحقيب، إذ إن الإسلام نفسه يستمد شرعيته من تحقيب متواتر في القرآن تحقيب التاريخ الديني خاصة والتاريخ الإنساني عامة.

وحتى نخلص هذا التحقيب من العناصر غير الجوهرية التي خلطها به الفكر المشوش لبعض أصحاب المذاهب، سنحاول استخراج البنية الأساسية التي يستند إليها. ولنبدأ بالتلميح إلى أساس كل الاعتراضات السهلة: فالتصور الإسلامي للتاريخ الوارد ف يالقرآن لا يواصل العرض الاسطوري لتاريخ قبيلة في علاقتها بالغيب، تاريخها الذي أرجع إليه التحريف مضمونَ التوراة. وحتى تخليص التاريخ الإنساني من هذه العلاقة الاستثنائية بين الله وشعب مختار كل من عداه من البشر عبيد له، على الرغم من منـزلته الكبرى في القرآن الكريم، فإنه أمر ثانوي منه. إنما مضمون تحقيبه الأهم للتاريخ هو تحقيب لحركة مضاعفة تعد حركة التحريف –التي جزرت عن الإنسانية نحو تاريخ قبيلة أصا ا الفصام- أدناهما. ذلك أن الأمر المهم هو حركة التصحيح، حركة المد التي أسست إنسانية الشهود الفاعل في التاريخ، بحيث لم يبق الدين مجرد تعبد أعزل، بل هو جهاد فعلي في التاريخ الجاري حقيقة في الوجود الدنيوي الإنساني من أجل القيم التي نحدد مضمو ا في الفصل الثالث والأخير من هذه المحاولة: وذلك في المستويين الروحي والرمزي (مضمون الأقاويل الدينية العقدي النظري) والتاريخي الواقعي (تحقيق مضمون تلك الأقاويل الدينية في المستوى العملي).

فأما في المستوى الأول، فإن التحقيب يتعلق بتاريخ المضمون المُوجب لتوالي الرسالات التأسيسية والتصحيحية مع عرض لتحريفا ا قصده الاعتبار. وأما في المستوى الثاني، فيتعلق التحقيب بتاريخ إرث الأرض وتمكين المؤمنين من السيادة على التاريخ الكوني. مضمون القرآن الجوهري هو إذاً هذا التحقيب المستند إلى تحديد آيات الفعل الإلهي الخمس:

1- نظام النفس الإنسانية، 2- النظام الطبيعي أو العالم، 3- النظام الشريعي أو العمران، 4- نظام الرسالات الديني' كما تعين في أولاها بالذات وأخارها بالزمان أعني

الإسلام، 5- القرآن الكريم أو منطق التحقيب، والوعي بالمطلق أو الشهود أو الاستخلاف.

لذلك فمنه دون أي مصدر آخر نستمد هذا التحقيب المؤسس الأول. وله فرعان، تاريخ الرسالات الأساسية أو التدرج نحو الإنسانية الشاهدة لا الجاحدة في حركة المد والجزر على المستوى الرمزي والروحي، ثم تاريخ الحضارات الأساسية أو التدرج نحو الإنسانية الشاهدة لا الجاحدة في حركة المد والجزر على المستوى الواقعي التاريخي. وذلك هو المدلول الجوهري للتحقيب الذي غايته تأسيس التنظيم الجماعي الملائم لمنـزلة الإنسان الاستخلافية.

الفرع الأول: مخمس الرسالات المؤسسة التي مثلت المراحل المعدة لاكتمال المضمون الديني في التاريخ كما تعين في الإسلام، أعني رسالات أولي العزم من الرسل المتقدمين على الرسول محمدﷺ: الآدمية والنوحية والإبراهيمية والموسوية والعيسوية. أما الإسلام فهو جوهرها الذي تستمد منه قيامها ووعيها المتعالي عليها: إنه بدايتها وغايتها ونسغُ الحياة المتصل فيها ضماناً لبقاء السليم منها وحفظاً لها من السقيم. لذلك فهو ليس رسالة سادسة، وإنما هو جوهر الرسالة في كل الرسالات الأخرى المتضمنة للجزر والمد في التدرج الإنساني نحو الإدراك السليم لعلاقة الاستخلاف أو لشهود المطلق.

1- **مضمون الرسالة الآدمية:** المرور من الزمان الطبيعي إلى الزمان التاريخي (الوقت) بفضل نظرية الاجتباء، الذي هو شرط الحياة الجنسية الشرعية أو شرط تأسيس المؤسسة الأسرية في مدلولها الخلقي الروحي، وتحويل العلاقة الجنسية إلى علاقة تعاقدية تنبني عليها الحضارة الأسرية، في إطار الانتساب إلى الأمة الإسلامية (الميثاق مع أبناء آدم وهم في ظهره).[14]

2- **مضمون الرسالة النوحية:** المرور من المكان الطبيعي إلى المكان التاريخي (الحوز). ويرمز إلى ذلك إعادة إيجاد كل الموجودات الحية بعد الطوفان، وما السفينة إلا الحضارة الإنسانية الشاهدة بعد غرق الجاحدين الرامز لكل حضارة تستعصم بغير الله. وذلك هو شرط تأسيس المؤسسة الاقتصادية في مدلولها الخلقي الروحي، وتحويل العلاقة الرزقية إلى علاقة تعاقدية تنبني عليها الحضارة المنشأية في إطار الانتساب إلى الأمة الإسلامية.[15]

---

[14] ﴿ثُم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى﴾ (طـه:122).

[15] ﴿فكذبوه فنجيناه ومن معه في الفُلْكِ وجعلْناهم خلائف وأغْرقْنا الذِين كذبوا بآياتنا فانظُر كيـف كـانَ عاقِبـةُ الْمنذَرين﴾ (يونس:73) .

3- **مضمون الرسالة الإبراهيمية:** الوعي بهذين المرورين من الزمان والمكان الطبيعيين المتقدمين عليه إلى الزمان والمكان الخلقيين الروحيين المتأخرين عنه، بفضل إدراك الأساس الواصل بينها أربعتها، شهود الخالق المؤسس لوجود المخلوق: الادكار أو التساؤل الإبراهيمي في آيات الأفول.[16] ويقابل إنشاء المؤسسة التعليمية أو المدرسة في مدلولها الخلقي الروحي في إطار الانتساب إلى الأمة الإسلامية (التعليم باسم الله، أو آيات القرآن الكريم).[17]

4- **مضمون الرسالة الموسوية:** إصلاح التحريف الذي نتج عن نسيان الرسالة النوحية. ولهذه العلّة كان تحريف الرسالة الموسوية عودةً إلى ما كانت الرسالة النوحية رداً عليه. إذ سعى محرفةُ التوراة إلى استعباد كل البشر بالعجل الذهبي. فإذا ما أتى رداً على العبودية وتسخير فرعون لبني إسرائيل، أو على تناقضات المجتمع المدني وفساد الجماعة عند تحول المنشأة الاقتصادية إلى مصدر للعبودية، ينقلب هو الآخر إلى عبادة رمز هذا الاستعباد: العجل الذهبي.[18]

5- **مضمون الرسالة العيسوية:** إصلاح التحريف الذي نتج عن نسيان الرسالةالآدمية. لذلك انقلب تحريف العيسوية إلى ما كانت الرسالة الآدمية رداً عليه: نظرية الخطيئة الموروثة، أو نكران الاجتباء.[19] فتحول توفيق المجتمع السياسي إلى "جيتو" عصبي دموي، وبلغ التميز اليهودي بمفعول التحريف إلى الذروة: تأليه أحد أبناء الشعب

---

[16] ﴿فَلَما جن علَيهِ الليلُ رأى كَوكَباً قَالَ هذَا ربي فَلَما أَفَلَ قَالَ لا أُحِب الْآفِلِين . فَلَما رأى الْقَمر بازِغاً قَالَ هذَا ربي فَلَما أَفَلَ قَالَ لَئِن لَم يهدِنِي ربي لَأَكُونن مِن الْقَومِ الضالين . فَلَما رأى الشمس بازِغَةً قَالَ هذَا ربي هذَا أَكْبر فَلَما أَفَلَت قَالَ يا قَومِ إِني برِيءٌ مِما تشرِكُونَ﴾ (الأنعام:76-78).

[17] أما دلالة العودة إلى سؤال إبراهيم بالذات في الرسالة الإسلامية فتفيد بوضوح تام أن جوهر الرسـالة الإسـلامية هوالتوحيد أو الجواب الخاتم عن سؤال إبراهيم الحائر. ولما كان سؤال إبراهيم نفياً لتأليه العالم الطبيعي (وترمز إلى ذلك الأفلاك التي افترضها رباً له جدلاً) والعالم التاريخي (ويرمز إلى ذلك عبادة الأوثان التي هي من صنع الإنسـان)، فـإن الجواب الإسلامي سيكون وضع النظرية والممارسة التي تخلص الإنسان من هذين المذهولين عن شهود المطلق، مصحوباً بتقويم للتحريفين اللذين أصابا لتوراة (الإنجاء بالمعنى الاجتماعي الذي تحول إلى مصدر للاسـتعباد المـادي: العجـل) والإنجيل (الاجتباء بالمعنى الاجتماعي الذي تحول إلى مصدر للاستعباد الذي تحول إلى مصـدر للاسـتعباد الروحـي: الكنسية). فكان الإسلام بذلك ثورة على الربا رمز الاستغلال المادي وعلى الكنسية رمز الاستعباد الروحـي، وبدايـة تأسيس التاريخ الإنساني على الميثاق بين الله وأبناء آدم وهم في ظهره. لذلك كانت آيات محمد كلام الله: إذ الكلام بثاً وتلقياً هو الحد الجامع بين كل البشر.

[18] ﴿وإِذْ واعدنا موسى أَربعِين لَيلَةً ثُم اتخذْتم الْعِجلَ مِن بعدِهِ وأَنتم ظَالِمونَ﴾ (البقرة:51).

[19] ﴿ثُم قَفَّينا علَى آثَارِهِم بِرسلِنا وقَفَّينا بِعِيسى ابنِ مريم وآتيناه الْأِنجِيلَ وجعلْنا فِي قُلُوبِ الَّذِين اتبعوه رأْفَةً ورحمـةً ورهبانِيةً ابتدعوها ما كَتبناها علَيهِم إِلَّا ابتِغاءَ رِضوانِ اللَّهِ فَما رعوها حق رِعايتِها فَآتينا الَّذِين آمنوا مِنهم أَجرهم وكَثِير مِنهم فَاسِقُونَ﴾ (الحديد:27).

المختار أو النعاج الضالة التي أراد عيسى تنبيهها. وفسدت الجماعة الروحية فانقلبت الأسرة العقدية مصدراً للعنصرية.

الوجه الثابت من 1+2+3+4+5 هو جوهر الديني عامة وهو مضمون الرسالة المحمدية أو الإسلام المطلق كما تعين في الإصلاح الذي جاء به الوحي الخاتم للتحريفات تذكيراً بالحقيقة الدينية الثابتة كما تعين في رسالة آخر ذوي العزم من الأنبياء.[20] ويعد الإسلام التحريفات التي وصفنا علةَ المراحل الضرورية في التطور الإنساني، مبرزاً المضمونات الأصلية الخمسة المقصودة، أعني: البعد الآدمي أو حب الجمال المشروع في العيني لشهود الجميل المطلق فيه، والبعد النوحي أو حب المال المشروع في العيني لشهود الجميل المطلق فيه، والبعد الإبراهيمي أو حب السؤال المشروع في العيني لشهود الجليل المطلق، والبعد العيسوي أو حب الكمال المشروع للتحرر من تأليه الجمال العيني لشهود الجليل المطلق فيه. وإدراك هذه الوحدة، وحدة الجمال والمال والسؤال والجلال والكمال المشروعة في الأعيان بما هي آيات الفعل الإلهي في العالم، هو المنطلق إلى شهود صفة الوجود بالوجدان في حال التواجد الصاحي الذي لم يبلغ إليه إلا الرسول محمد (الغزالي: مشكاة الأنوار)، لأنه هو الوحيد الذي سعى إلى تحقيق ذلك في التاريخ الفعلي: أعني تحقيق الشخص الفردي والجماعي ذي الجمال والمال والسؤال والجلال والكمال المعبر عن شهود آيات الرب في الوجود، أعني الإنسان الحر فعلاً استناداً إلى الشهود ورفضاً للجحود، وهو معنى تكليف الأمة الإسلامية بقيادة الإنسانية في التاريخ الفعلي وليس فقط في مجرد العقيدة الدينية.[21]

---

[20] لا أحد يستطيع أن يحدد مضمون الإسلام تحديداً نهائياً وحصرياً. لكن ذلك لا يستثني القول بأن القرآن الكريم هـو هذا المضمون الذي لا ينضب. ونسبة القرآن إلى العلوم –الغايات النظرية والعملية- هي عينها نسبة الطبيعة إلى العلـوم الأدوات النظرية والعملية. لذلك فإن الإسلام لايمكن أن يقابل بين علوم العقل وعلوم النقل مقابلة التنافي، لكون الأولى هي علوم الأدوات التي لا غنى للدين عنها، والثانية هي علوم الغايات التي تكون بلا حول ولا قـوة مـن دون الأولى. وللأدوات معنيان: أدوات تتوسل لتحقيق العلوم الغايات، وأدوات تتوسل لتحقيق الغايات الإسلامية في التاريخ. إ ـا ذا المعنى أداة أدوات الجهاد في سبيل الله. ولما كان الإسلام ديناً مبدؤه الأساس هو التحقيق الفعلي لقيمه في التاريخ –وذلك هو المضمون الإيجابي للاستخلاف- بات من الواجب أن تكون منـزلة العلوم الأدوات التي لا يغفل أصحا ا عن هذه المنـزلة في صدارة اهتمام الفكر الإسلامي. وذلك هو ما حفزنا للقيام ذه المحاولة.

[21] يقول ابن خلدون: المقدمة، ج3، ص 4-8: "والملة الإسلامية، لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمـل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً، اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة في القائمين ا إليهما معاً. وأما مـا سوى الملة الإسلامية لم تكن دعو م الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط. فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيـه شيء من سياسة الملك، إنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما تقتضيه لهم العصبية لما فيها مـن الطلب للملك بالطبع لما قدمناه لأ م غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية. وإنما هم مطلوبون بإقامـة دينهم في خاصتهم".

أما تحريف الرسالتين الرابعة والخامسة (الموسوية والعيسوية) المذكرتين بنسيان الرسالتين الأولى والثانية (الآدمية والنوحية) فمعلومان أ ما تحريف التوراة والإنجيل. ولكل من التحريفين وجهان متقابلان هما في الحقيقة الشيء نفسه. إ ما العودة إلى ما أتت الرسالتان الأوليان للتنبيه إلى وجوب تجنبه: الأول: حب الجنس لذاته، ويقابله حب التأله الروحي أو الشهود لذاته (والجنس رمزه وأداته). والثاني حب المال لذاته، ويقابله التأله المادي أو حب التجبر لذاته (والمال رمزه وأداته)؛ وحب الشهود لذاته وحب التجبر لذاته مثلهما مثل مقابليهما: كفرانٌ برب العالمين مصدره عبادة الفاني الخارجي أو النفس. وبذلك يكون التحريف الثاني والأخير (أعني تحريف دين عيسى) نفياً للتذكير العيسوي بمضمون الرسالة الأولى (رسالة آدم)، أي الاجتباء والنذر مؤديا على التوحيد بين الجنس (الأول) والإثم (الأخير)، ويكون التحريف الأول (تحريف دين موسى) نفياً للتذكير الموسوي بمضمون الرسالة الثانية (رسالة نوح) أي الإنجاء، فيؤدي للتوحيد بين المال والسلطان (الثاني). فيصبح القوم الذين خلصهم موسى من العبودية ساعين بعبادة العجل إلى استعباد جميع البشر.

أما الرسالة الإبراهيمية فإ ا لا تحريف لها، إذ هي عديمة المضمون المفصل، وإنما هي مجرد تساؤل يكون جوابه الرسالة المحمدية (مثلما أن سقراط لا مضمون مفصل لتساؤله الذي سيجيب عنه أفلاطون). لذلك فإن الأفلوطينية هي في الحقيقة سقراطية محدثة ذات مضمون موجب ومفصل، مثلما أن المحمدية هي إبراهيمية محدثة ذات مضمون موجب ومفصل. ومثلما يمكن أن نعتبر السقراطية قد ارتفعت بالوجه الفلسفي من السؤال الإبراهيمي إلى قمته العقلية والروحية، فإنه يمكن أن نعتبر المحمدية قد ارتفعت بالوجه الديني من الجواب الأفلوطيني إلى الذروة العقلية والروحية. وتلك هي العلّة العميقة للمحاولات التي اكتملت عند ابن سينا والغزالي سعياً إلى تجاوز التقابل بين التجربتين الدينية الصوفية والفلسفية العلمية. ولا يمكن أن نعتبر التماثل بين النسبتين تسوية بين جديهما: فليس سقراط كإبراهيم ولا افلوطين كمحمد، بل التماثل هو بين النسبتين فحسب. ولم يكن بوسع اللاأفلاطينية أن تكون الغاية المحيطة ليس لأن المحمدية، بخلاف الأفوطينية، تحقق الإحاطة انطلاقاً من التجربة الدينية الصوفية العامة فحسب –في حين أن التجربة الفلسفية الصوفية التي تنطلق منها المحاولة الأفلوطينية لا يمكن لها أن تبغ العموم، بل تبقى مقصورة على الخصوص وهو ما لا يناسب الارتفاع بالإنسانية كلها إلى الإسلام أو المنـزلة العامة التي للإنسان كإنسان –وإنما كذلك لأن التجربة الفلسفية العلمية الصادقة هي نفسها تجعل التجربة الدينية الصوفية ببعديها العام والخاص غايتها القصوى: فليس النظر إلا من أجل العمل في جميع الفلسفات والعلوم؛ وحتى تخليصه الواجب من النـزعة الذريعية فإنه شرط في بلوغه إلى أقصى غاياته العملية السامية: إذ الحقيقة النظرية

عندئذٍ تصبح من جنس الحقيقة العلمية لكو ا مقصورة على معرفة الحقيقة لذا ا، أي البحث عن الصدق لوجه الله.

الفرع الثاني: مخمس الحضارات المؤسس: أعني حضارة الأسرة والجمال، وحضارة المنشأة والمال، وحضارة المدرسة والسؤال، وحضارة الدولة والجلال، وحضارة الأمة والاكتفال. أما البالغ إلى الوعي ا والجامع لها جمعاً فعلياً دون أن يكون عنصراً سادساً فهو مقوم الاستخلاف أو الأخوة الإنسانية ورعاية العالم الذي استخلف الله فيه الإنسان ليكون راعياً له. ففي صلة الرحم (حضارة الأسرة والرسالة الآدمية) وصلة المصلحة المعيشية (حضارة المنشأة والرسالة النوحية) وصلة المعرفة الوجودية (حضارة المدرسة والرسالة الإبراهيمية) وصلة تناقض المصالح (حضارة الدولة والرسالة الموسوية) وصلة التوفيق بين المصالح (ا تمع والرسالة العيسوية)، يكون الثابت صلة الأخوة الإنسانية المتناغمة مع كل المخلوقات، أو الاستخلاف الذي ينبني عليه الوجود الإنساني بما هو شهود للمطلق (حضارة الأمة بالمعنى الإسلامي للكلمة والرسالة المحمدية بما هي الكلي في الشأن الديني).

الدليل الوجودي والقيم الاستخلافية

تحددت آثار الروحانية الإسلامية في جوهر الفكر الفلسفي الإسلامي من خلال العمل الأساسي الذي أدته محاولتا ابن سينا والغزالي الساعيتان إلى تجاوز التقابل بين الفكرين المشائي الصفوي (الأول) والكلامي الصوفي (الثاني)، ذلك التقابل الذي هو في جوهره تقابل التجربة الفلسفية العلمية والتجربة الدينية الصوفية، أعني فصام الفكر الإنساني. والمعلوم أن الإسلام قد جعل من مهامه الأساسية علاج هذا الفصام وتحرير الإنسان من نتائجه الوخيمة، وخاصة فصام المقابلة بين الروح والجسد نفسياً، والعقلي والمادي نظرياً، والديني والسياسي عملياً، والواقعي والقيمي فلسفياً، والدنيوي والأخروي دينياً. لكن أكبر المسائل التي تعينت فيها ثمرات هذه المحاولة عند قطبيها ابن سينا والغزالي هي من دون شك إشكالية التوحيد الأولى، أعني إثبات الوجود الإلهي بالدليل الذي أصبح يسمى فيما بعد بالدليل الوجودي. ويعد الطابع الاستخلافي مميز هذا الدليل في الفكر الإسلامي عن صوره اللاحقة في الفلسفات الغربية الحديثة (منذ ديكارت)، تلك الفلسفات الراجعة إلى الكلام القائل بالحلول من حيث الإشكاليات الميتافيزيقية الأساسية.[22] ولا معنى لمحاولة إثبات التميز عما تقدم الفكر العربي الإسلامي فيه هذا ا ال، لأن الدليل الوجودي لم يصبح من مقومات تاريخ الفكر الفلسفي إلا بفضل هذين الفيلسوفين المسلمين.

---

[22] وهو ما تم لنا عرضه نقدياً في مقال سابق بعنوان: "الدليل الوجودي الحلولي"، مرجع سابق.

لا خلاف في كون الصيغة السينوية الغزالية من الدليل الوجودي الاستخلافي قد استندت إلى الفصل بين الماهية والوجود، مثل الفلسفات اللاحقة التي أخذت عنهما هذا الانقلاب النظري في تاريخ الفكر الفلسفي. لكن الفصل بين الماهية والوجود عندهما مشروطٌ بقيام الماهية المنفصلة عن الوجود (الذات الممكنة الوجود) بذات مطلقة ماهيتها هي عين وجودها (الذات الواجبة الوجود)، وإلاّ فإن الماهيات التي لا يكون الوجود مقوماً لها تكون قائمة بالعدم! لذل فإنه يمكن أن نقول إن حجة كنط ضد الدليل الوجودي الديكارتي مشروطةٌ بالقول الضمني ببعض صيغته السنيوية الغزالية: الفصل بين الماهية والوجود. لكن الجزء الأهم من الصيغة السينوية الغزالية هو القول بأن الماهيات الممكنة ماهيات معلولةٌ قائمة بغيرها المشروط بكونه ذاتاً ماهيتها هي عين إنيتها. ولا معنى للأولى إلاّ كونها تفترض هذا الغير الذي تتضمن ماهيته وجوده، تضمناً يغنيه عن القيام بالغير، وإلاّ فالقيام يكون من جنس تسلسل العرائس الروسية: وبذلك ندرك جوهر الفرق بين الدليل الوجودي الحلولي والدليل الوجود الاستخلافي كما صاغه الغزالي أفضل صياغة في مقاصد الفلاسفة عندما حدد علاقة الإنية بالماهية في نوعي الموجود الممكن والواجب.[23]

إن التشكيك في وجود العالم الخارجي –عند ديكارت- ينبغي ألاّ يتوقف عن وجود ما هو غير الذات المفكرة. فالذات نفسها، لا مجرد جسمها، وقبل هذا الفصل الوهمي بينهما، تعي نفسها بصفتها موجودةً خارج وعيها، أي أن وجود الذات ليس مجرد ظاهرة شعورية مضمونية. وحتى لو سلمنا بكون الذات ظاهرية شعورية، فإنها ليست ظاهرة شعورية مضمونية، وإنما هي الظاهرة الشعورية التي يقوم بها المضمون الشعوري، وليست هي هو. ولا فرق يذكر بين وعيي بذاتي خارج هذا الوعي ووعيي بغيري خارجه، بل إن صدق هذا أكثر معقولية وصواباً من صدق ذاك، لذلك فإنه لا يمكن أن نقبل استثناءَ ديكارت للواجدية الإنسانية من الحاجة إلى ضمانة الصدق الإلهي ضد الخداع الشيطاني، لكون هذه الضمانة شرطَ وجودِ الوجدانية الإنسانية، كونها شرط موجوديتها وموجودية

---

[23] انظر: الغزالي: مقاصد الفلاسفة، نشر محيي الدين صبري الكردي، مطبعـة السـعادة بمصـر، د. ت، ص 139، "(الرابع) هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن تتحد إنيته وماهيته، إذ قد سبق أن الماهية [المخلوقـة] غـير الإنية، وأن الوجود الذي هو الإنية عبارة عن عارض للماهية، وأن كل عارض فمعلول، لأنه لو كان موجوداً بذاته لمـا كان عارضاً لغيره، وإذا ما كان عارضاً لغيره إذ لا يكون إلا معه. وعلة الوجود لا تخلو إما أن تكون هي الماهيـة أو غيرها، فإن كانت غيرها فيكون الوجود عارضاً معلولاً ولا يكون واجب الوجود، وباطل أن تكون الماهية [العارضة] لا وجود لها قبل هذا الوجود، فكيف تكون سببا؟ ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكانت مستغنية عن وجود ثان. ثم كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود فإنه عرضي فيها، فمن أين يعرض له ولزم؟ فثبت أن واجب الوجـود إنيتـةٌ ماهيته، وكأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره. ومن هنا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة. فإن كل ما عداه ممكن، وكل ما هو ممكن فوجوه غير ماهيته".

العالم الخارجي، وللتلازم بني الواجدية الإلهية والإنسانية والوجود بالذات للموجودية الإنسانية والإلهية أيضاً. فاستثناء ديكارت للذات التي تقول "أفكر" من الخداع الشيطاني –هذا الاستثناء الذي تعود إليه جميع الفلسفات القائلة بالوحدانية الانطوائية وقوفاً عندها كأ ا فوق الشك وتدليلاً على العجز في إثبات الوجود الخارجي، ظناً منهم أن التشكيك في وجود العالم الخارجي لا ينال ذات الإنسان بما هي ذات مفكرة عند فرضها غير كيا ا العضوي- لا مسوغ له عدا الظن بأن وعي المخدوع بكونه مخدوعاً حالَ الخداع يثبت كونه ذا وجودٍ غير وجوده المخدوع في وعيه، وهو قول لا يقبل إلا بأحد شرطين:

- إما ثبوت وجود الموضوع الذي تؤثر فيه العلّة وراء وعيها بفعلها فيه، أعني أن خداع الشيطان عند مخادعته لي يؤكد وجودي بصفتي موضوع الخداع، وجوداً يكون غير الشعور بكوني مخدوعاً، وهو قبول ضمني بمبدأ العلية يتناف مع الشك المطلق المزعوم؛

- أو ألاّ يكون لوجودي في وعيي الذي هو بمنأى عن الشك حقيقة وراء هذا الوجود في الوعي لكو ا إن وجدت فإ ا لن تتخلص من الشك إلاّ بفرضية الصدق الإلهي، فيكون إدراك الذات الثابت لوجودها غير القابل للشك لا يتضمن حقيقتها، وتكون هذه الحقيقة مثل العام الخارجي غير مستغنية عن الضمانة الإلهية.

لذلك فإن الدليل الوجودي ينبغي أن يكون متقدماً على الكوجيتو لأنه صدِقه وليس إلاّ الترجمة الفلسفية لمنـزلة الاستخلاف التي هي جوهره. فالوعي بالتلازم بين الوجود الممكن بما هو مجرد حاصل –بما في ذلك وجودي- والوجود الممكن بما هو واجب الحصول، إن الوعي ذا التلازم هو الضمانة الوحيدةُ لقيام الذات ولصدق وعيها ذا القيام، ولا حاجة لحصر منطلق هذا الاستدلال في الوجود الذاتي، بل المقصود هو الانطلاق من الوجود الممكن الحاصل أياً كان، إذ كان الكوجيتو بحاجة إلى الضمانة، وإلاّ فإن ديكارت يكون قد بين أنه موجود في وعيه المخدوع فقط لا موجود بحق. والوعي ذا الإمكان المستند إلى الوجود الواجب هو الاستخلاف الذي لا يختص الإنسان إلاّ بالوعي به لا غيرن وتشاركه جميع الكائنات الأخرى فيها بقيامها الإمكاني، وذلك في كلتا الحالتين، الصدق والخداع: فإذا كان هذا الوعي صادقاً كان ذلك كافياً، وإذا كان خادعاً كان الخداع، على الرغم من كونه خداعاً، ذا كثافة وجودية كافية لإيجاد الشعور بعدم الخداع، إذ الشعور الخادع بالخداع سلب سلبٍ وهو إذاً إيجاب! فإذا كان الشيطان يخدعني بأنه يخدعني فهو لا يكذبني بل يصدقني. وذلك كافٍ للحصول على صدق أول يخلصني من خداع يجعلني أظن أن وعيي المتضمن لوجهي الإدراك –الحصول ا رد والحصول الواجب- خادع ويبقيني في الانطوائية. والانطوائية هي الخداع الشيطاني إذ به أؤلّه نفسي فأؤسس عليها أن إدراكي كافٍ وحده ليقوم به مضمونه، دون أن يكون هو

ذا قيامٍ موضوعي، ودون أن يكون هذا القيام الموضوعي الذي هو مجرد حصول مستنداً إلى القيام الواجب.

فلو بقيت عند إثبات وجودي في وعيي ضد الخداع الشيطاني لتعذر علي الانتقالُ إلى وجود حقيقي يكونُ لي وراءَ هذا الوجود في الوعي المخدوع دون القبول بأن بعض الماهيات (=الوجود التصوري في الوعي) لا يقتصر قيامها على الوجود التصوري، بل لها بذا ا القيام الوجودي غير المقصور على التصور. فيكون ديكارت قد اعتمد ضمنياً على الدليل الوجودي في إثبات الكوجيتو، على الرغم من عدم شعوره بالحاجة إليه إلاّ عند اضطراره إلى إثبات حقيقة العالم الخارجي: فما الدليل الوجودي إلاّ كونُ الماهياتِ التي لا تقتضي ذاتها وجودها ملازمةً لما له من ذاته الوجود بصفته مقوماً وليس مهماً إذا كانت هذه الماهية هي ماهيتي أو أي ماهية أخرى. وإذا صح هذا على الناقص من الماهيات، فمن الأولى أن يصح على التام منها، علماً بأن الإنسان السليم المدارك لا ينسِب نفسه التمام والوجوب الوجوديين، بعد أن تبين أ ما لا مفر مهما حتى للكوجيتو إذا فرضناه مستغنياً عن الدليل الوجودي.

والمعلوم أن إدراك الذات لذا ا يتضمن إدراكها لحقيقتها وراء وجودها بصفتها حقيقةً خارجية، أو مضموناً معرفياً يتجاوز الوجود ا ،رد في الوعي حتى بما هو وعي، لكونه وعياً بوجود الذات الناقصة المصحوب بالوعي بالاستناد الضروري إلى الذات التامة؛ وذلك هو الشهود الذي هو عين الوجود الذاتي الحقيقي غير المقصور على وعي الذات بذا ا، إذا اعتبر مجرداً وبانفصال عن هذا لشرط المصاحب له. فما ينتهي إليه تعجيز اشيطان المخادع ليس هو إثبات وجود الذات في وعيها مجرداً، بل هو إثبات صدق الوعي بوجود الذات الحقيقي امتحاناً يوصل إلى وجودٍ مطلق ضامن ضد العدم، أعني أن الشيطان المخادع عاجز عن محو الميثاق أو الفصل بين الوجود الإنساني والوجود الإلهي.[24] فما هو ثابت ومنأى عن اشك ليس هو وجودي وجوداً ذهنياً في وعيي، وإنما هو صدق هذا الوعي، هذا الصدق الذي يعني أن وجودي حقيقي، وجوداً واثقاً من كونه ليس مجرد أثرٍ ذهني في ذهنٍ هو الآخر أثر ذهني لا إلى اية. إنه وجود ثابت أمام خداع الشيطان أو العدم المصاحب لوجودي الذي يظل ممكناً على الرغم من حصوله، وتلك هي علةُ الحاجة إلى هذا الثبات الدال عليه استناداً إلى ضمانةِ وجودٍ يكون في غنى عن ذلك كله: الوجود الواجب.

[24] ﴿وإذْ أخذَ ربك مِن بَني آدم مِن ظُهورِهم ذُريتهم وأشهدهم علَى أنفُسِهم ألَست بِربكُم قَالُوا بلَى شهدنا أنْ تقُولُوا يوم الْقِيامةِ إنا كُنا عن هذَا غَافِلِين . أو تقُولُوا إنما أشرك آباؤنا مِن قَبلُ وكُنا ذُريةً مِن بعدِهِم أفَتهلكُنا بِما فَعلَ الْمبطِلُونَ﴾ (الأعراف:172-173)

ولو محض ديكارت ذلك لاستغنى عن اللجوء على نظرية العلة لإثبات الفكرة التامة، وإلى الدليل الوجودي في صيغته المقلوبة (نتيجةً لا شرطاً للكوجيتو) التي أعطاها له لإثبات الوجود الإلهي الضامن بصدقه وجود العالم الخارجي، ولاستغنى عن الدور الذي وقع فه في كلتا الحالتين فأصبح عنده الدليل الوجودي بمقتض ذلك أوهى من بيت العنكبوت. فالوعي بالذات بمجردِهِ هو الاستخلاف، وهو عين الدليل الوجودي في معناه الأصلي: الماهية التي يكون الوجود من مقوما ا وليس مجرد عارضٍ لها بصفتها شرطاً في الماهية القابلة للفصل عن الوجود الذي يعرض لها، سواء كان ذلك في مستوى الفصل المنطقي بين الماهية والوجود كما اقتصر على ذلك أرسطو،[25] أو في مستوى الفصل الوجودي كما أتم ذلك ابن سينا.[26] فهو عين الميثاق وعين شهودِ النسبة بين المطلق والإضافي، المألوه والإله، النافي بالذات للحلول والرافض لقلب العلاقة التي تجعل النسبي أساساً للمطلق: نظرية الإنسان المُعتبر أساس الوجود سواء تعلق هذا التأسيس بالظاهرات أو بالباطنات بحسب الدرجات التي يزعمها بعضهم للانطوائية الإنسانية، أولئك القائلون بالمركزية الإنسانية في الفلسفة الذاتية المعاصرة. وما تلك إلا عقيدة الحلول متنكرة: العقيدة التي ليس لها مآل إلاّ الإنسية الهمجية الناتجة عن الانحطاط؛ العقيدة التي تقصر الوجود الإنساني على بعده الدنيوي فعلاً والأخروي وهماً، فتستثني كل تعالٍ حقيقي لكو ا تؤلّه الإنسانَ فتقضي على الإله والمألوه. ولن تكفي عقيدة يعقوبي (jacobi) المستندة إلى نظرية هيوم (hume) في العقد للصمود أمام هذه العنجهية بل هي تغذّيها![27]

لذلك فإن الإنسان يعلم أنه ليس له، بما هو خليفةٌ، إلاّ الحكم الإنشائي والحكم الشرطي البعديان علماً وعملاً حقيقيين، وله كذلك القدرةُ على تمييز الحقيقي من الخيالي لكونه له كذلك القدرةُ على العلم والعمل الخياليين في فنونه جميعاً، وخاصة في آدابه بصفتها البعد الخيالي من تاريخه الحقيقي في كلتا تجربتيه: الفلسفية العلمية والدينية الصوفية. والأولان، عند الاقتصار عليهما، يحولان موضوعهما إلى وهم من صنع التجربة الفلسفية العلمية البتراء: الوحدانية الانطوائية. والثانيان، عند الاقتصار عليهما، يحولان موضوعهما إلى وهم من اختلاق التجربة الدينية الصوفية العرجاء: العقيدة الحلولية. لذلك كان الجمع بين التجربتين والفصل بين الخيالي والحقيقي في العلم الإنساني أمراً لا يشك فهي إلاّ من يحول التفلسف إلى مهزلةٍ يمضغ أصحا ا بعض الأحاجي الشكّاكية التي ترتد إلى طلب المستحيل منطقياً (تعجيز العقل بالعقل) والتي ينفيها أساسها ذاته، إذ إن المقابلة بين الخيالي

---

[25] أرسطو: التحليلات الأواخر، المقالة الثانية، الفصلان الثالث والرابع، ص 90أ35- 91ب10.

[26] ابن سينا: الشفاء، تحقيق: الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: 1960، الإلهيات، 7، 6، ص 231-232.

[27] انظر يعقوبي jacobi في محاورته: Dadvid Hume: über den Gleuben oder Idealismus und Realismus, Ein Gespräch, von F.H. Jacobi, Ulm 1795.

والحقيقي تكون ممتنعةً عندما نرد كل شيء إلى أحدهما: فهما متضايفان، ولا يمكن تصور أحدهما دون الآخر ودون الفصل بينهما.

إن ما يتجاوز علم الإنسان يعلم الإنسانُ علةَ التجاوز منه، فليس هو باطناً مجهولاً إذ يعلم منه الوجود فضلاً عن كل الصفات الأخرى التي ذكرنا، ويعلم خاصة المقصود بالنسبة إليه وإن جهل ذاته فيما يتعلق بما لا يتوجه منها إليه؛ إنه ظاهر غير المعلومِ منه هو كونه هو لا نسبته إلى الإنسان وكونه لا يقبل التعليلَ الذي يقصره عليه، أعني المعطى الطبيعي والشريعي وإمكان الإعطاء والتلقي وكيفهما، أو طبيعة الإدراك الإنساني المستند إلى الإيمان بالتراسل مع العلم الإلهي. وما يجهله الإنسان ويطلق عليه اسم الشيء في ذاته هو الاعتراف بفارق مطلق بين عقله والعقل الإلهي، إذ بدون هذا الشرط ما أدراه أن علمه لا يستنفد الشيءَ في ذاته؟ أليس نفي هذه المسافة هو الذي اكتمل في انطوائية/وحدانية الوجود؟ إن التشاهد بين الآله والمألوه، أو الاستخلاف، هو هذه العلاقة بين العلمين الإنساني والإلهي، وبنيته هي المسافة الواصلة، فلها حدان ووصلان بينهما في الاتجاهين ثم المحيط بالكل. وهذا هو أساس الميثاق أو معرفة الله الملازمة للوعي بما هو وعي: 1- الوجود الواجب أو الذات الإلهية، ثم 2- هو بصفته ما يتوجه الإنسان إليه، ثم 3- الإنسان بصفته ما يتوجه هو إلهي، ثم التوجهات أو التراسل والتشاهد، ثم 4- منه إلى الإنسان، و 5- من الإنسان إليه.

فالعلم والعملُ بما هما شهود المطلق إبداع يستكمل به الإنسانُ ذاته، ولا يبدع بيهما الطبيعة أو الشريعة. وإذاً فمعلوماته وأعماله، حتى لو حصرناها في مجرد نسبتها إليه، فإنه ليس ر ا لأ ا بنت ما فيه من قدرة على إبداعها وليس هو ر ا. وهذه القدرة على الإبداع ليست ظاهراً من الوجود إلا إذا كان الظاهر مبدعاً للظاهر. وإذا كان الطبيعة والشريعة تمثلان دالا له مدلولٌ وراءه يفهم منه الإنسان ما هو موجه منه إليه، فإن الإبداع العلمي والعملي يبدع الدال الذي يعبر به الإنسانٌ عن شهوده، لا الموضوعات الطبيعية والشريعية التي يعبر عن شهوده إيهاها، إلاّ إذا أطلقناه فجعلناه هو الوجود الواجب. لكننا عندئذٍ لا نكون نفينا الوجود الإلهي وإنما نزلنا الإنسان منـزلته تخلصاً وهمياً منه: وذلك هو جوهر منـزلة الإنسان الحلولية التي نرفضها للاستعاضة منها بالمنـزلة الاستخلافية، المنـزلة الوجودية التي هي المشاكلة المتصلة لشهود الآيات الإلهية لا غير. فما وجود الإنسان إلاّ شهوده الناطق نطقاً متعناً في الرموز لآيات المشهود المطلق، وتلك هي الخلافة الإنسانية.

ليس العقلُ الإنساني إلاّ إنشاء أعيان الرموز الدالة حاسياً، وإنشاءَ أعيان الرموز المدلولة حادِسياً (والدالّية والمدلولية كلتاهما نسق الإضافات بين تلك الأعيان، ونسقها ذلك هو الدال والمدلول في الوقت نفسه، إ ما دال ما هو مشهود لنا من آيات المطلق في

لتجربتين ومدلوله: والمشهود هو المرجع الذي لا يمكن أن يستفده المدلولُ مهما اقترب منه، ولا يمكن كذلك أن نحدد مدى هذا الاقتراب ولا طبيعته لكونه نسبة المتناهي إلى اللامتناهي)، الدالة على آياتٍ مشهودة تدل هي الأخرى على إنشاء موجدٍ لتلك الآيات، إنشائها الذي ننسبه إلى العقل الإلهي إنشاءً يتحدد في الدال والمدلول الوجوديين (لا اللغويين) بأعيا ما التي ندرك منها ما يناسب نسبة أبعاد الواجدية/ الشاهدية، والموجودية/ المشهودية منا إلى أبعاد الواجدية/ الشاهدية والموجودية/ المشهودية الإلهيتين. وذلك هو الحوار بين الذاتين المألوهة والآلهة، الحوار الذي يبدع النظر والعمل بما هما عبادتان/شهادتان: وكلتاهما تحافظان على المسافة (تجنباً لإفراط الحلول) الواصلة (تجنباً لتفريط الانفصال). العقلُ الإنساني لا يحاكي الموجودات بما هي حصيلة فعل الإيجاد، إنما وعيه بوجوده عينه هو شهادته آياتِ الله آمراً وخالقاً، وما علم الإنسان وعمله إلاّ السعي إلى مشاكلة القضاء والقدر الإلهيين، قضاءً وقدراً لما يشاء الله للإنسان أن يحيط به من علمها وعملها. فالإنسان ينشئ أعيان الدوال حاسياً وأعيان المدلولات حادسياً عبادة يسعى ا إلى التشاكل مع الإنشاء الإلهي لأعيان الماهيات مادياً وأعيان الإنيات روحياً، دون حاجة إلى نظرية التطابق الواقعية. فالمعيار هو اتحاد القصد الشهودي بين الموجودات، لا تطابق الهيآت المعرفية مع هيآت تلك الموجودات. وعلم الإنسان وشهوده ليس تطابقاً مع الموجود، بل هو إيجاد الآيات الدالة على انشداده بالقصد الشهودي إلى المشهود الأسمى: إنه الإبداع.

فما نعلمه عن الأعيان الدالة والأعيان المدلولة والذوات والوجودات، هو كونها آياتٍ دالةً على القضاء والقدر الإلهيين إيجاداً وإرسالاً، والإنسانيين علماً وتلقياً، لا إطلاق ولا نسبية: عملُنا وعلمنا هما مقدار ارتفاعنا في سلم الوجود بالاستناد إلى مدى تحقيقنا للشهود، شهود المطلق في آيتيه الطبيعيتين (العلم النظري أو التجربة الفلسفية العلمية غير المستثنية للتجربة الدينية الصوفية وموضوعها) وآيتيه الشريعيتين (العلم العملي أو التجربة الدينية الصوفية غير المستثنية للتجربة الفلسفية العلمية وموضوعها) وذلك هو الاستخلاف: الحضارة الإنسانية في تعينها الرمزي المادي، علماً بأن المادي ليس إلاّ رمزياً، ولا يختلف عن الأول إلاّ بكثافة العين الدالة من الرمز، فكل مصنوعات الإنسان رموز. ويتبين طابعها هذا عند البحث الأثري في الحضارات المنقرضة، فنحن نتلقاها ذه الصفة، إذ لولا ذلك لتعذر الفصل بينها وبين أي مادة أخرى، ولاستحال فهمها، ولما توارثت الحضارات بعضها بعض. ولهذه العلة كان الخلق الإنساني لا يتعدى الخلق الفني أو الصياغة الشكلية للوجود محاكاةً لما ينفعل به من إدراكٍ للقضاء والقدر. فالإنسان فنانٌ تشكيلي يعكس ما يدركه من الإبداع الإلهي التشريعي والتطبيعي، حتى وإن أدى الوهم ببعضهم إلى تأليه الإنسان الذاتي. والفن الناتج عن إدراك القضاء يعطينا الفنون العملية الممكنة من الإبداع

الرمزي الصانع للمؤسسات والأدوات المنظمة للعلاقة بين البشر بعضهم ببعض (خاصة السياسات والتاريخ ا ردين [العلم العملي والآداب] والمطبقين [السياسة والتاريخ بالمعنى التقليدي]). والفن الناتج عن إدراك القدر يعطينا الفنونَ النظرية الممكنة من الإبداع الرمزي الصانع للمؤسسات والأدوات المنظمة لعلاقة البشر بالطبيعة (وخاصة المنطق والرياضيات ا ردين [العلم النظري والأنساق النظرية ا ردة] والمطبقين [علوم الطبيعة والتقنيات]). والفن المطلق قبل هذين الفنين المزدوجين الناتجين هو فن إبداع التعبير الشهودي غير الموظف لا عملياً ولا نظرياً، أعني الإبداع الجمالي الخالص في فنون الأمم وآدا ا بما هي ذروة التعبير عن الوعي الشهودي بالاستخلاف، أعني التعبير عن التجربة الدينية الصوفية الخالصة.

ذلك هو الاستخلاف الذي يرفض إفراطَ الحلول الإنجيلي وتفريطَ الانفصال التوراتي في تحديد منـزلة الإنسان الوجودية. وإلى هذه المنـزلة الاستخلافية تستند أفعالُ العقل الإنساني وقيمها الخمس التي نصفها لاحقاً. فالحكمان الإنشائي والشرطي البعديان عن الإنسان، علماً وعملاً، يستندان إلى التسليم بالفعلين الإنشائي والشرطي القبليين عند الله، وما المعرفةُ الإنسانية إلاّ نـزوع لا يقهر للوصول إلى الإحاطة بشيء من السابق في علم الله: العلم السابق الذي ننسب إليه الأمر والخلق والذي يمثل غاية بحثنا عن القوانين النظرية ومسلمته الأساسية في جميع العلوم الإنسانية. والحكمان الإنشائي والشرطي القبليان عند الإنسان علماً وعملاً يستندان إلى التسليم بالفلين الإنشائي والشرطي البعديين عند الله، وما العمل الإنساني إلاّ شوق للوصول إلى إرضاء الله: العلم اللاحق الذي ننسب إليه الوعد والوعيد الذي يمثل بحثنا عن القوانين العملية ومسلمته الأساسية. فدون إيمان بالعلم السابق لا إمكان للعلم والعمل البعديين وجودياً والقبليين معرفياً عند الإنسان. فدون إيمان بالعلم السابق لا إمكان للعلم اللاحق لا إمكان للعلم والعمل القبليين معرفياً والبعديين قيمياً عنده، أعني شرطي العمل الخلقي بالقصد الأول والعلم النظري الذي يكون في خدمته بالقصد الثاني.

وعندئذ يمكن أن نؤسس القيم من المنظار الاستخلافي على طبيعة هذه العلاقة غير الحلولية بين المنـزلة الإنسانية والمنـزلة الإلهية، هذه العلاقة التي هي عينها الدليل الوجودي والقدر على التوجيه التي لعقل الإنسان المستخلَف. ذلك أن ما حاوله فلاسفة المثالية الألمانية من تأويل لرموز الوجود الطبيعي والتاريخي والتعبير عن إدراكهما كما ورد في النص الديني هو الآلية العامة التي تشترك فيها جميع مراحل الفكر الفلسفي، تل المراحل التي لا تختلف إلاّ بمضمون هذه الآلية. وسنتمكن بفضل هذا التأسيس من تحديد طبيعة القيم وحصر أصنافها وجنسها وفروقها النوعية التي ظلت حتى الآن مجهولةَ الطبيعة بحكم التفريط والإفراط اللذين لم نعالج منهما إلاّ شكلهما الأخير في الأفلاطونية المحدثة الجرمانية

بالمقارنة مع المراحل التاريخية التي مر ا، وخاصة المراحل التي حاول بعضهم إغفالها، اقتصاراً على التأويل التثليثي وتأليهاً للإنسان.

فقد اعتاد الفكر الفلسفي والديني التمييز بين أنواع ثلاثة من القيم والاقتصار عليها، دون تحديد الجنسي الجامع بينها، ودون تعليل عددها أو تعيين طبيعة الفرق النوعي بينها: إ ا القيم الثلاث المعهودة: الحق والخير والجمال (ومقابلا ا)، والأولى للمعرفة، والثانية للعمل، والثالثة للفنون الجميلة. لكن هذه القيم الثلاث مشروطةٌ جميعاً بما يجعل أفعل العقل (النظر والعمل والإبداع)،[28] التي تعد هذه القيم وصفاً لها، أمراً ممكناً، أعني "الفعل/القيمة" الشارط لها جميعاً: فلو لم يكن الإنسان قادراً على إدراك الإمكان، لاستحال عليه أن يرتفع فوق الموجود ليدرك الفرق بين الحاصل والواجب. لو كان الوجود عنده منقسماً إلى جهتين وحيدتين هما الضروري والممتنع لزالت المقابلةُ بين الوجود الحاصل غير الواجب والوجود الواجب غير الحاصل، ولما بقي غير الواجب والممتنع. إن قدرة الإنسان على التوجيه، فصلاً بين جهات يضفيها على وجود الموجودات، تمثل هي الأخرى نوعاً آخر من التقويم ظل مهجوراً عن الفلاسفة، مما حال بينهم وبين فهم طبيعة العلاقة بين الوجودي والقيمي مقدمين الأولَ على الثاني، وكذلك عند رجال الدين الذين انتهوا إلى النتيجة نفسها وإن بتقديم الثاني على الأول. والقدرة على التمييز بين الجهات أو التوجيه هو الفعل العقلي الذي يصفه الضرب الرابع من القيم. وبين أن الشرط المحرر من ثنائية الواجب والممتنع الفاسدين هو ما يمكن الإنسان من التعالي نحو الوجود والعدم الممكنين (الحرية) اللذين يردان إلى الوجود الواقع والعدم الممتنع فينقلبان إلى واجب وممتنع (الضرورة). ويحول هذا الرد دون إدراك الواجب الحقيقي (الله) ودون التمييز بين المقبول والمرفوض في الحياة الإنسانية، أعني دون جوهرها التقويمي: وذلك هو فعل التجرد المؤسس للاستقلال أو التحرر من الاضطرار، أو الفعل الذي تصفه القيمةُ الرابعة، قيمةُ الحرية الإنسانية أو عبادة اللامتناهي المقابلة لعبودية المتناهي.

لكن هذا التعالي على الوجود الحاصل والتحرر منه اشرئباباً إلى الوجود الممكن، والقدرة على التمييز بين المقبول منه والمرفوض كيف يكون ممكناً؟ أي يقوم الإنسان وكيف عندما يتعالى فيطفو فوق ا .رى الواقع للوجود الطبيعي والتاريخي الخارجي ونظيرهما الداخلي ليتمكن من السيادة عليهما؟ كيف يكون الوجود الحاصل محوطاً من كل الجوانب بالوجود الممكن، مثل القشة تحيط ا أمواج المحيط تتقاذفها، دون أن يكون بينه وبين وجودٍ أتمّ منه بونٌ يدركه الإنسان، وتكون النسبة بينه وبين هذا الوجود الأتم كالنسبة بين التام والناقص، وبين اللامتناهي والمتناهي؟: فعل الشهود أو وجدان المطلق

[28] أرسطو: أفعال العقل، المواضع الجدلية، 145أ12-17، وكذلك ما بعد الطبيعة، الهاء 1025ب25.

الذي يترجم فلسفياً بالدليل الوجودي ودينياً بمفهوم الميثاق أو بمنـزلة الاستخلاف، إنه الفعل العقلي الذي يصفه الضرب الخامس من القيم.

فإدراك البون بين الحاصل والممكن أو التوجيه (الضرب الرابع من القيم) يدل على هذا الشهود (الضرب الخامس من القيم) وينتج عنه. وهو يقلب ترتيب الشرف، فيجعل الممكن الوجودي المعبر عن المسافة بين الممكن والواجب (الدال على حرية الإرادة الإلهية المطلقة) أسمى قيمةً من الحاصل الوجودي (الدال على المفعول النسبي الذي لا يستثني غيره)، على الرغم من كون الحاصل، من المنظار الفلسفي القديم، يعد عادة أكثر كثافة وجودية من الممكن، لكونه بالفعل ولكون الأول مجرد قوة، حسب ظن من يتناسى الفصل بين الإمكان بما هو إدراك للفرق بين الحصول المجرد والوجوب أو الإمكان بمعنى عدم التحقق. ذلك أن السمو الدال على إدراك الواجب هو الذي يمكّن الإنسانَ من الإفلات من سلسلة الوقوع الضروري ليتعالى عليها، فينتقل إلى نظام الغاية الحر. وذلك هو ما يرمز إليه قَلْب قانون الطبيعة وإخضاعه إلى القانون الخلقي: قانون الأمر الواجب (الحاصل فعلاً في الشرائع الإلهية لا المقصور على الافتراض والتسليم كما هو الشأن عند كنط) في رمز عصيان إبليس، بحجة رفض ما يؤدي إليه الأمر بالسجود من قلب للقانون الطبيعي: قانون الأمر الواقع. فسجود ذي المعدن الناري لذي المعدن الترابي يناقض الحركة الطبيعية التي لهما كليهما في الفيزياء القديمة.

وبذلك نفهم أن إجماع المتصوفة على رفض القانون الخلقي الذي تعده مجرد رسم لم يحصل بمعزل عن قولها بعقيدة الحلول والانطوائية، وهي تشوه الفكر الديني الصوفي غير المتنافي مع الفكر الفلسفي العلمي كما يحددهما الموقف الاستخلافي، إذ هي تكتفي بالعودة إلى القانون الطبيعي" تقديماً لوجودي مبتور على قيمي مجزوء، ورفضاً للقانون الخلقي أو اتباعاً للفتوة الإبليسية المزعومة.[29]

فهذا الإدراك هو شهود المطلق أو الإيمان بالله المحرر من كل معبود سواه، أي المحرر من كل ما يشد الإنسان إلى الحاصل من الوجود فيمنعه من التعالي عليه إلى مملكة الغايات المحددة للبون الفاصل بين الحاصل والواجب. وتلك هي القيمة الخامسة، أعني الشهادة، أو العبادة، أو الأمانة، أو العقل في معناه الديني العميق، أي جوهر الوجود الإنساني أو الميثاق. وبذلك تكون أفعال العقل والقيم التي تصفها هي الآتية: فعل الشهادة أو إدراك المطلق إيجاباً أو سلباً وقيمتاه الشهود والجحود؛ ثم فعل التوجيه أو إدراك الجهات وقيمتها الحرية والضرورة؛ ثم فعل الإبداع المعبر عن إدراك المطلق والحرية، وقيمتاه الجميل والذميم؛ ثم فعل العلم المحقق لهما في التاريخ، وقيمتاه الحسن والقبح أو الخير والشر؛ ثم

[29] الحلاج: الطواسين، تحقيق لويس ماسينيون، بياريس: 1913، طاسين الأزل والالتباس، ص 41-55.

فعل العلم بكل ذلك، وقيمتاه الصدق والكذب. وليس فعل الشهادة أو الوعي بالمطلق إيجاباً وسلباً (الشهود والجحود) إلاّ جنس أنواع الأفعال التي تصفها القيم: جنسيها الجامع المانع، ومن ثم فهو أساس جنس القيم الذي هو في الوقت نفسه "فعل-قيمة-وقيمة-فعل"، أعني إدراك المطلق أو الدليل الوجودي. وانطلاقاً منه يمكن تحديد طبيعة الفرق النوعي بين القيم وعلة كو ا خمساً لا ثلاثاً:

1- **فالجمال** ينبغي فهمه على النحو الآتي: إن الجمال، بصفته نعتاً يضفيه هذا الشهود على المشهودات إذا أدرك فيها آيات المشهود المطلق، ليس هو قيمةً إلاّ من حيث هو تعبير عن الحب؛ إنه ثمرة كيفية الإدراك وليس صفةً ذاتية للمدركات. لذلك فإن القيمة الجمالية هي، في الحقيقة، قيمة الحب في بعدها الذوقي، أو هي الجاذبية الحيوية التي أسمى تعيناتِها الشوق الجنسي النابع من كيفية إدراك صفة الحياة في الأحياء، صفة الحي المطلق عندما تشع على الموجودات الشخصية في تعينها الدال على تلك الصلة بالمطلب.

2- **والخير** هو حب أدوات القدرة أو الملكية؛ أي أنه ثمرة كيفية إدراك صفة القدرة التي للمطلق في العيني عملياً، ولا اعتبار للخلط الفلسفي بين القيم. فالمعنى الأول للخير هو الرزق والملكية (يملك لنفسه أدوات القدرة ورموزها الماديين). والأخيار الأخرى مشتقة منه إن لم يكن مدلولها مجازياً أو لم تكن ناتجة عن موقف تحقيري مما يوسم بالقيم المادية التي تعد من أهم أبعاد الحياة الإنسانية من المنظار الديني، إذ هي جوهر وراثة الأرض. والرزق دينياً هو إما مقدار الوجود الذي للموجود، أو مقدار رمزه الدنيوي، أو المال، أو متاع حياة الدنيا سببه الأساسي: النائب الرمزي.

3- **والصدق** هو حب الإدراك والمعرفة؛ أي أنه ثمرة كيفية إدراك المطلق في العيني معرفياً: كيفية إدراك صفة العلم في المعلومات، أعني بعدها الشاهد الرامز لبعدها الغائب، إذ ليست المعلومات إلاّ مثالاً من النظام العقلي الذي يبقى دائماً غايةً لا تدرك وراءها بصفتها أحد تعيناته.

4- **والحرية** هي حب العزة أو السلطان بكل معاني الكلمة (القوة)؛ أي أ ا ثمرة كيفية إدراك آيات المطلق في العيني سياسياً (حب التأله عند ابن خلدون): كيفية إدراك صفة الإرادة في المرادات. وإلى القيمة الثالثة أداة والقيميتين الأوليين غايتين نسبيتين يستند الحق المشاع في الحرية، أعني في التشريع للوجود الإنساني الجماعي.

5- وإذاً فالقيم الجزئية الأربع ليست إلاّ فروع القيمة الخامسة وتعينا ا، هذه القيمة الخامسة التي هي الوعي بالمطلق والشوق الوجودي إليه، أعني جوهر الوجود الإنساني أو شهادة الشهود: كيفية إدراك صفة الوجود في الموجودات أو شهود آيات المطلق بوصف الموجود الممكن الحاصل متضمناً في ذاته ضرورةَ الدلالة على الوجود الواجب. وذلك هو مضمون الدليل الوجودي.

وإذاً فالقيمة الأصلية، هي القيمة الخامسة: شهود آيات المطلق أو جحودها، أعني جوهر الوعي بمجرده الذي هو الميثاق دينياً والدليل الوجودي فلسفياً، ثم تليها الأولى إلى الرابعة تباعاً. والأولى أقرب إلى الخامسة، إذا أغلقنا المخمس. والمعرفة أو القيمة الوسطية بين المتقدمين عليها والمتأخرين هي الحد الفصل بين آيات السيادة الإنسانية الطبيعية له دون جهد واع منه (الخلق) وآيا ا الواعية الناتجة عن ا هود المقصود والكسب (الأمر). إ ا إذاً في الوقت نفسه دليل النقلة من الوجود الطبيعي البسيط إلى الوجدان الشريعي المركب وسبيله الوحيدة الممكنة للإنسان. لذلك فهي الأمر المشترك البسيط إلى الوجدان الشرعي المركب وسبيله الوحيدة الممكنة للإنسان. لذلك فهي الأمر المشترك بين التجربتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية. فإذا التفتت إلى المتقدمتين عليها دون الانطلاق من المتأخرتين أو إلى المتأخرتين دون الانطلاق من المتقدمتين كانت تجربةً مبتورة تفسد الوجود الإنساني وتحول دون الشهود في عبارتيه: الفلسفية أو الدليل الوجودي، والدينية أو الميثاق.

ذلك أن هذه القيم ترتبط ارتباطاً حميمياً بنظريتي الصفات الإلهية والمدارك الإنسانية التي تتعلق ا: فـ الحب الذوقي متصل بصفة الحياة الإلهية وبحاسة الذوق الإنسانية في بعدها الروحي أو الذويقة، وبمفعولها المادي أو الذوق الحسي. والحب المالي متصل بصفة القدرة الإلهية وبحاسة اللمس الإنسانية في بعدها الروحي أو اللميسة، وبمفعولها المادي أو اللمس الحسي. والحب المعرفي متصل بصفة العلم الإلهي وبحاسة البصر الإنسانية في بعدها الروحي أو البصيرة، وبمفعولها المادي أو البصر الحسي.

ومن ثمّ كان الترابط بين بعدي الوجود أساس الضمير الديني: الشهادة والغيب. فالغيب حاضر في الشاهد لكون الشاهد دالا على الغائب، وذلك هو المعنى العميق لكل معرفة: إذ هي إدراك للعلل الغائبة في المعلولات الشاهدة لوحدة الأمرين: وحدةٌ وجهاها الغائب الحاضر في الشاهد (العلة-المدلول) والشاهد الدال على الغائب (المعلول-الدال). والحب السلطاني متصل بصفة الإرادة الإلهية وبحاسة الشم الإنسانية في بعدها الروحي أو الشميمة. وبمفعولها المادي أو الشم الحسي. ولهذه العلة كانت الوحدة الأصلية بين الديني والسياسي: فالسياسي هو ما يقبل التحقيق التاريخي المتدرج من الديني، والديني هو ما يشد السياسي إلى المطلق. ذلك أن إشكالات الإنسان الوجودية ضربان: منها ما يقبل العلاج والحل النسبيين بتوسط العمل السياسي؛ وقايةً بالتربية وعلاجاً بالنظام، ومنها ما لا يقبل العلاج والحل النسبيين لكو ا جوهر الوجود الميتافيزيقي الثابت للإنسان، فلا يكون تصورها إلا نظرياً في الفكر الديني الصوفي والفلسفي العلمي. والحب الوجودي متصل بصفة الوجود الإلهي وبحاسة السمع الإنسانية في بعدها الروحي أو السميعة (فالإصغاء لأناغيم الوجود وموسيقاه هو أسمى الإدراكات الإنسانية المناسب لأسمى المدركات)

ومفعولها المادي أو السمع الحسي. وفي هذا المعنى تكون جميع الحواس الإنسانية ضرباً من الإنصات إلى ما يبثها الوجود من رسائل إلى الإنسان الذي يستكمل وجوده بقر ما يدرك من هذه الرسائل الآيات الدالة على المطلق.

إن السميعة والشميمة والبصيرة واللميسة والذويقة في الإدراك الباطن، والسمع والشم والبصر واللمس والذوق في الإدراك الظاهر تتحد في الذات المتجسمة المدركة لذا ا بتلك الحواس نفسها ببعديها الباطن والظاهر عند الشهود، إدراكاً يشدها ضرورةً إلى تجاوز مدركا ا لها واجتماعها في ذات مطلقة تناظرها، منبع إيجاد لمُدركا ا ولإدراكا ا ولها هي أيضاً. وتلك هي الصورة المحدوسة موضوعاً أولَ لإدراك كل كائن عاقل لذاته بصفتها نسبةً بين المتناهي واللامتناهي. لذلك فمن عرف نفسه عرف ربه: أي من أدرك وجود نفسه أدرك وجود ربه. وذلك هو جوهر الدليل الوجودي الاستخلافي أساساً للشهود، أصل القيم جميعاً.

خاتمة

ليس من اليسير أن يؤمن المسلمون من جديد بأن رسالتهم تتمثل في إنقاذ الكون من عبث التأليهين المتلازمين للإنسان المتجبر (سلطن عبادة المال أو العجل المؤدي إلى الاستعباد المادي، وسلطان عبادة المثال أو تأليه الإنسان المؤدي إلى الاستعباد الروحي: النظام البنكي رمز "المافيا" المادية، والنظام الكنسي رمز "المافيا" الروحية)، تأليهيه المستندين إلى فلسفة الأفلاطونية –التوراتية المحدثة الجرمانية التي هي مجرد صياغة متنكرة لمبدأ التثليث المسيحي كما بينا في بحث آخر:[30] هذين التأليهين اللّذين عادا به إلى جاهلية جهلاء لا معبود فيها للإنسان إلاّ دنياه ولا مربوب له إلاّ هواه. و"مافية" معبوده الأول أطلقت يدها في وجوده الدنيوي، و"مافيةُ" معبوده الثاني أطلقت يدها في وجوده الأخروي، فتقاسمتا آليات الاستعباد المفسد للإنسان والعالم إفساداً كان ذروته تحقق مطالب الإصلاح الإنجيلي في رمز هذا الفساد الذي رأينا هيجل يعده تحقيقاً ناجحاً لنظير فاشل هو الإسلام المحمدي حسب زعمه: الولايات المتحدة الأمريكية.[31] ولكن هيهات، فشتان بين الثورة الإسلامية التي أعادت إلى أبعاد الإنسان الدنيوية معناها دون حصر الاستخلاف فيها، والإصلاح الإنجيلي الذي انتهى به إلى هذا المآلَ المقيت الساعي إلى ابتلاع العالم في عولمة

---

[30] انظر أبو يعرب المرزوقي: "الدليل الوجودي الحلولي أو شروط التحرر من الأفلاطونية المحدثة لجرمانية"، إسلامية المعرفة، العدد الحادي عشر، شتاء 1998.

[31] وقد أعاد الكاتب الياباني الأصل الأمريكي الإنتماء فوكوياما في أطروحته عن اية التاريخ المزاعم نفسها التي قال ا هيجل، إذ جعل النموذج الأمريكي هو المثال والغاية. انظر:

Francis Fukuyama: The End of History and The last Man, New York: The Free Press, 1992.

الشر المفسد لباطن الإنسان بالتلوث الثقافي الأمريكي ومحيطه الطبيعي بالتلوث الصناعي الأمريكي.

فالمسلمون قد أصبحوا غافلين عن إدراك جوهر الروحانية الإسلامية والقيم المستندة إليها، لأن همّهم صار محاكاة نظام المافية ببعديه المادي والروحي اللذين انقسم الوجود الإسلامي التاريخي بحسبهما فصرنا محكومين ذا الصراع. وعادت الروحانية الحلولية (في الطبيعة أو فيما بعدها، وهو معنى التقاء روحاينة الشرق الأقصى القديم [البوذية] والغرب الأقصى المعاصر [الحلولي]، أي التقاء الروحانية التي بقيت دون الاستخلاف والروحانية التي تزعم أ ا تجاوزته) لتسيطرا بالقيم الثلاث المبتورة (عن أساسيها اللذين ذكّر ما الإسلام: قيمة التعالي على الحاصل أو التوجيه، وقيمة شهود المطلق) من خلال الأفلاطونية –التوراتية المحدثة الجرمانية ببعديها الرأسمالي والاشتراكي بديلين عن النهج الإسلامي القويم.

لم نتجاوز في هذا المبحث الإشارة الخاطفة إلى أهم مقومات الروحانية الإسلامية، لأن تحديدها الدقيق يتجاوز جهود شخص واحد مهما أوتي من قوة، فضلاً عن كون المقام لا يتسع لمثل هذه الأعمال الأساسية في الدراسات العقدية. ولعل المؤمنين المدركين لآثار التحريفين في الفكر الغربي الحديث يفرغون لمثل هذا الشأن الذي لا يقتصر على تحديد مقومات الانبعاث الإسلامي فحسب، بل هو يحدد الأسس التي يمكن للمسلمين بفضلها أن يغيروا قبلة الإنسان من جديد، وأن ينقذوا العالم مما تردى إليه بحكم سلطان هاتين المافيتين اللتين لم يبق في العالم ثابتاً أمامهما إلاّ المقاومة الإسلامية. وتلك هي البداية الحقيقية للصحوة.

رؤية إسلامية لعلم الهندسة الوراثية والاستنساخ البشري

عارف علي عارف*

مقدمة

علم الهندسة الوراثية، أو علم الجينات (Genetic Engineering): مصطلح يطلق على التقنية التي تغير الموروثات (الجينات) ويبحث في الأجنة وإجراء التجارب عليها، وفي عمليات أطفال الأنابيب لأجل التحكم في سلسلة الشعيرات الملتوية الموجودة دخل الحامض النووي المسماة

DNA التي تحمل ملايين الصفات الوراثية للإنسان.

والجينات مكونات كيميائية تسيطر على بناء الجسم، وتتحكم في كل شيء ابتداءً من لون الشعر وشكل الجسم وجماله، وانتهاءً بملامحه الشخصية، وربما أيضاً صفاته النفسية والسلوكية، وتحوي سجلاً لماضي الجسم، كما تحوي شفرة وخريطة لمستقبله. وقد أكد العلماء أن أي خلل في شكل أي جين، أو حجمه، أو مكانه يمكن أن يسبب عاهة خلقية، أو مرضاً ما، والجين عبارة عن خيوط دقيقة من مادة الحياة DNA ، ومادة الحياة هذه هي التي تحمل الصفات الوراثية منذ بدء الخليقة إلى اليوم، ولا يتعدى وز ا الجرام الواحد: ﴿فَلْينظُرِ الْإنسانُ مِم خلِق﴾ (الطارق:5).

ويعتقد العلماء أن القدرة على دراسة الجينات واستغلالها يمكن أن تؤدي إلى تغيير كل شيء في حياة الإنسان، فالجينات "كومبيوتر" بيولوجي في جسم الإنسان يعرف كل

* دكتوراه الدراسات الإسلامية في الفقه من كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد 1992، أستاذ مساعد بقسم الفقـه وأصوله، الجامعة الإسلامية العالمية –ماليزيا.

أسراره السابقة، وبناءً عليه يمكن استنباط الكثير عن مستقبله الصحي.[1] لقد أثار هذا العلم ضجة كبرى، والناس فيه ما بين متفائل به لخدمة البشرية، ومترقب وخائف من مارد جديد ينطلق من أنابيب الاختبار لتدمير البشرية، كما انطلق من قبل مارد الطاقة الذرية.

ويتنبأ العلماء بأن القرن الواحد والعشرين سيكون قرن الثورة البيولوجية وهندسة الأحياء، وأن علم الهندسة الوراثية هو الذي سيتوج ملكاً للعلوم البيولوجية.

ولكن في الوقت نفسه أصبح هذا التقدم في علم الأحياء وهندسة الجينات يشكل كابوساً مخيفاً، لما لهذه الأبحاث من انعكاسات سلبية محتملة على الإنسان والبيئة وا تمع، لأن أكثر ما يخشاه العلماء هو أن يؤدي هذا التقدم التقني في أسلوب الهندسة الوراثية وتطبيقا ا في نطاق الطب الوراثي والبولوجيا البشرية إلى بؤس الإنسان وتشويهه وضياعه في كثير من الأحيان، وقد تدفع الإنسانية ثمناً باهظاً بسبب تطبيقات هذا العلم وأحلامه إذا ما تحققت مستقبلاً.

وفي غياب الإطار الإيماني يمكن لهذا التقدم التقني أن يقود الإنسان إلى متاهة لا يدري منتهاها، لتطاوله على قوانين الطبيعة البشرية، والفطرة التي فطر الله الناس عليها، وأتقن كل شيء صنعه، لكن غرور الإنسان بعلمه، وطغيانه بعقله قد يؤديان به إلى إنكار عبوديته لله: ﴿هلْ أتى علَى الْإنسانِ حِين مِن الدهرِ لَم يكُن شيئاً مذْكُوراً﴾ (الإنسان:1). وقد يدعي الإنسان أنه أصبح شبيهاً بالإله، وأن له الخلق والأمر لأنه قادر على التلاعب بالحياة،[2] وهذا الغرور والطغيان بعلمه وقدرته أخشى أن يأتي يوم يصدق عليها قوله تعالى: ﴿حتى إِذَا أَخذَتِ الْأَرض زخرفَها وازينت وظَن أَهلُها أَنهم قَادِرونَ علَيها أَتاها

---

[1] انظر جريدة المسلمون، العدد 283 ص: 5؛ ود. زولت هار سنيان ورتشارد هستون: التنبؤ الـوراثي، الكويـت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 130 ص: 24، والموسوعة العربية العالمية، السعودية: مؤسسة أعمال الموسوعة السـعودية 1996، ج26، ص 172.

[2] يقول الكاتب لايغر .Lygre.d.g في كتابه Life manipulation, New York: Walker and Company: "لقد كنا خلال تاريخنا البشري، نأكل من ثمار المعرفة، ونحن الآن في طريقنا إلى أن نصبح أشباه آلهة، إذ أننـا بالمعرفـة أصبحنا نملك قوة أكبر للسيطرة على حياتنا، وحياة الآخرين، فنحن بالفعل تجاوزنا السؤال عما إذا كان من الممكن أن نلعب دور الآلهة". نقلاً عن ناهدة البقصمي: الهندسة الوراثية والأخلاق، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ص 201، ود. محمد سعيد الحفار: البولوجيا ومصير الإنسان، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، نوفمبر 1984، الصفحات: 111،91، 197، 203.

أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأنْ لم تغن بالأمس كذلك نفصلُ الآياتِ لقومٍ يتفكرونَ﴾ (يونس: 24).

هذا الإنسان الذي كرمه الله سبحانه، ينبغي أن نحميه من عبث الإنسان نفسه، فنحافظ على بنيته العقلية والنفسية والعضوية، لنحافظ على النوع الإنساني على كوكب الأرض، وعلى تراثه الوراثي الجيني.

إن هذا العلم نبت في رحم حضارة الغرب الذي رفض الإيمان وعزله عن مجرى الحياة الواقعية، ونشأ في بيئة فيها من التعاسة والتمزق والشقاء النفسي والروحي والعاطفي والاجتماعي ما هو معروفة آثاره ومظاهره، على الرغم من ارتفاع منحنيات الإنجاز المادي، هذا العلم غير المصحوب باسم الله كما أراده له أهله، يأبى إلاّ أن يكون لله، لأن فيه الدلائل على عظمة واهبه، وجلال قدرته، وحسن صنعته، ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكفِ بربك أنه على كل شيءٍ شهيد﴾ (فصلت:53).

إن مصدر العطاء في الكون واحد وهو الله جل وعلا، خالق الإنسان ومنـزل القرآن، خلق الإنسان بقدرته من خلايا، وأودع الجينات فيها. وهو سبحانه الذي خلق العقل لكي يكتشف هذه الأسرار والنواميس، وكل ما توصل إليه العلماء بتجار م وما سيتوصلون إليه مستقبلاً ليس إلاّ كشفاً عن سنن كونية خلق الله تعالى عليها الكائنات.

إن أسلمة هذا العمل وانضواءه تحت لواء التوحيد، وصبغه بالصبغة الإسلامية: ﴿ومن أحسن من اللهِ صبغةً﴾ (البقرة:138)، إنما هو صمام أمان له من الانحراف والسقوط، وتطويق لتلك الغايات التي يخطط لها أهل الشر، وهو تطمين لمشاعر القلق والخوف والفزع التي تعتري الإنسان في هذا العصر، لأن جنوح هذا العلم وخروجه عن مطالب الإيمان العليا يشكل كارثة مروعة لبني الإنسان لعدم انضباطها بالقيم والموازين الإلهية التي تقضي بعدم الاغترار بالقوة والعلم، بل يجعلهما دائماً مع الحكمة والتعقل في طرفي ميزان.[3]

إن التخطيط والتحكم في مسيرة هذا العلم واستخدامه بحكمة يستوجب تقديم الحماية الإيمانية له عن طريق ذلك العناق الكبير بين القراءتين: العقل والوحي، بين العلم

[3] الحفار، مرجع سابق، ص 244.

والدين، حتى نطمئن إلى أننا نيسر في الاتجاه الصحيح. فتوزن تلك القضايا جميعها بميزان الشريعة، إذ فيه الطمأنينة والأمان للإنسان ولكرامته وآدميته، وهذا الميزان هو وحده حبل النجاة لنا وللبشرية جمعاء، وهو القادر على إنقاذ سفينة الحضارة قبل أن تغرق ونغرق معها. إننا نريده علماً مؤمناً يسعى لأن يمنح أُكله طيباً للناس كافة، سخي العطاء، إنساني المنحى. إن هذه الاكتشافات الخطيرة والمنجزات الهائلة إنما هي بفضل الله واهب العلم، واهب العقل، واهب القدرة لهذا الإنسان، إنه قطرات من بحر علمه الذي لا تنفذ كلماته،[4] فكثير من نتائج هذا العلم إنما هي في صالح الإنسان لإعادة المريض والمعوق والمشوه إلى أصل الخلقة القويمة التي خلق الله الإنسان عليها، إلى ذلك الجمال المتناسق المتآلف المتناغم مع جمال الوجود: ﴿صنع اللهِ الذِي أتقَن كُل شيءٍ﴾ (النمل: 88).

إن القضايا المتعلقة بالهندسة الوراثية هي مسائل اجتهادية لم تتناولها أدلة خاصة ا، لأن أكثرها مسائل مستجدة، وهي وليدة التقدم العلمي، والاكتشافات المعاصرة، والشأن في نتائج البحث في مثل هذه القضايا أ ا تظل محط نظر واجتهاد. ولا بد لنا –من أجل أسلمة هذا العلم- من استجلاء أحكام الشريعة الإسلامية في الوقائع المستحدثة التي تحتاج إلى نظر فقهي عميق ومتجدد. وهذا يعني أننا لن نتوقع وجود نصوص شرعية خاصة تتضمن تلك الأحكام بصورة مباشرة، وإنما سنحاول تلمسها من النصوص العامة، أو استنباطها من القواعد الكلية.

ولا بد أن نعرف في البداية أن للهندسة الوراثية جانبين، مثلها مثل كل العلوم الأخرى: جانباً إيجابياً وجانباً سلبياً، وسنستعرض إيجابيات هذا العلم، والمصالح التي يحققها، وكذلك سلبياته والمفاسد التي تترتب عليه، ونبين حكم الشرع في كل منهما.

لا شك أن علم الجينات قد أدى على المستوى العلمي إلى مزايا عظمى لبني الإنسان، وفي كل يوم تظهر نتائج جديدة ومبهرة في مجال هذا العلم لصالحه، وهذه المصالح تدخل ضمن قوله تعالى:

﴿وسخر لَكُم ما ِفي السماواتِ وما ِفي الْأَرضِ جمِيعاً ِمنه﴾ (الجاثيـة: 13)، ولقد وجد الإنسان أنه يستطيع تطبيق هذا العلم والانتفاع منه في مجالات متعددة تدر عليه الخير العميم والنفع المقيم. منها:

---

[4] د. عماد الدين خليل: مدخل إلى إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م، ص: 24.

أولاً – في مجال الزراعة والغذاء

إن علم الهندسة الوراثية قد أنجز الكثير لتوسيع موارد الغذاء وتنويعها لمقاومة ا اعات، ومن أجل تلبية احتياجات النمو السكاني المتصاعد في العالم، والذي سوف يرتفع إلى عشرة بليون نسمة خلال الثلاثين سنة القادمة[5] وقد أمكن إنتاج أنواع جديدة من الغذاء فيها بروتين عال، مع زيادة إنتاجية المحاصيل، وإنتاج غلة بصفات جيدة، أو خضراوات تحمل صفات ممتازة، وذات قيمة اقتصادية عالية، وكذلك إطالة مدة صلاحية بعض الفواكه والخضراوات، و جين الثمار، وقد قطع هذا العلم شوطاً في حماية النباتات من الآفات، وزيادة مقاومتها بطرائق بيولوجية أفضل من استخدام المبيدات الكيماوية الضارة بصحة الإنسان وقطعوا أشواطاً بعيدة في حماية المحاصيل من الحشرات الضارة ومن الصقيع، وقد أمكن أيضاً حل مشكلة الحبوب باستنباط أصناف منها تزرع داخل المياه المالحة، وتم أيضاً جين نوع من القطن لا يتكسر ولا يحتاج إلى كي، وفي مجال التلوث أمكن اكتشاف مواد تقضي على التلوث البترولي في البحار، وهناك تجارب على الزراعة في التربة الملوثة بالنفط[6] وأمكن كذلك إنتاج نباتات تنمو في المناطق الجافة، أو تحت الثلوج، واستطاعوا أيضاً الحصول على كميات هائلة من هورمون نمو يوجد في الأبقار لزيادة الحليب، وإنتاج لحوم أبقار قليلة الدهن.

ثانياً – في مجال الطب والأدوية

لقد قطع هذا العلم شوطاً بعيداً في مجال العلاج والدواء، ففي دائرة الأمصال والتطعيمات تم بنجاح تصنيع الأنسولين الآدمي لعلاج مرض السكر بدلاً من الأنسولين البقري والخنـزير، الذي كان يسبب الحساسية. ومن هذه المعالجات إنتاج هورمونات النمو البشري لعلاج الإنسان العزم (وهي تؤخذ من الغدة النخامية)، وكذلك علاج مرض سيولة الدم بإنتاج مركبات الدم المهمة (عامل التجلط رقم 8) وإنتاج مصل الدم الآدمي (البيومين)،، وقد تم بواسطة هذا العلم تحضير أمصال لتطعيم الكبد الوراثي، ويتم حالياً إيجاد أمصال ضد البلهاريسيا.

[5] مجلة التقدم العلمي، الكويت: سبتمبر 1995، العدد 11، ص 7.

[6] انظر المصدر السابق، ص 26؛ وناهدة البقصيمي: مصدر سابق، ص 16؛ والموسوعة العربية العالمية، مصدر سابق، ج 26، ص 174.

وبفضل الهندسة الوراثية يؤمل أن ينتج لبن للأطفال من البكتريا كلبن الأم، ويتوقع العلماء تشخيص أكثر من أربعة آلاف مرض تصيب الإنسان نتيجة خلل الجينات الوراثية وعلاجها، والحد من تشوهات المواليد الخلقية، كتشوهات الأطراف، والعمى الولادي، وأمراض القلب والأوردة الدموية، وكما في مرض الكولسترول العائلي القاتل، أو هبل المنغولية، أو فقدان الذاكرة عند مرضى الزهايمر، وتعديل الاستعداد لإصابة ما، مثل احتشاء القلب. وربما يتم التخلص من جينات الإجرام والحقد والإحباط وداء باركنسون والجنون، وسيتم زراعة أعضاء جديدة حسب الطلب من كبد وقلب وبنكرياس، وقد يمكن القضاء على العوق بتغيير التعليمات التي تصدرها الجينات أثناء عملية النمو، وكذلك معالجة أمراض الشرايين التاجية وضمور العضلات، وبعض الأمراض النفسية كانفصام الشخصية (اليزوفرينيا)، وبعض حالات الكآبة.

والأمل معقود في المستقبل لمعرفة الجين المسؤول عن كل مرض وراثي، وإصلاحه عن طريق (العلاج بالجينات)؛ ذلك أن الجين عبارة عن جزيء من المعلومات التي بواسطتها تتم برمجة الأحماض الامينية في الخلية، وعلى ذلك لو تيسر للطبيب أن يدخل معلومات تصحيحية، أو علاجية إلى الخلية، فإنه يصبح ممكناً القضاء على المرض، أو تلافيه مسبقاً، فالعلاج عن طريق الجينات هو بمنـزلة تطعيم ضد الأمراض أو العاهات، يتلقاه الجنين من قبل أن يولد أو يتشكل في رحم الأم.[7] ويحاول العلماء في كاليفورنيا التوصل إلى علاج للقضاء على الصلع والشيب في آن واحد باستخدام علاج جديد بالجينات الوراثية.[8]

---

[7] انظر د. أمل عبد الباقي، مقال بعنوان: "التطبيقات التشخيصية الطبية لعلم الوراثة"، جريدة طب وعلـوم، بغـداد، 1988/12/6م ص: 2، د.مأمون علي إبراهيم، بحث بعنوان: "الاستفادة من الأجنة ا ههضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء"، ص 4. ناهدة البقصمي، المصدر السابق، ص 204، وانظـر الموسـوعة العربيـة العالمية، مرجع سابق، ج16، ص 333.

[8] مجلة الشرق الأوسط العدد 225 في 23 يوليو 1996 ص 32؛ ود. خالص جلبي، مقال بعنوان: "هل يستنسـخ البشر؟"، مجلة العربي، الكويت: العدد 463 في يونيو 1997.

ومن المتوقع نتيجة بحوث الهندسة الوراثية ذات الصلة بكيمياء الجسم وعلوم الأدوية أن تتضاعف قدرة علوم الصيدلة والطب على التوصل إلى الترشيد الأمثل في استخدام الأدوية طبقاً للمواصفات الوراثية لكل مريض.[9]

ومن المنافع التي يحققها هذا العلم مواجهة الفيروسات المهددة للجنس البشري مثل: الإيدز AIDS وغيرها. وهذا الوباء هو إحدى مصائب هذا العصر، وينتقل بالوسائل المحرمة شرعاً، ونسبة بسيطة منه ينتقل بسبب الخطأ، ووظيفة هذا العلم في مقاومة مثل هذه الأمراض إيجاد مناعة طبيعية في جسم الإنسان ضدها، أو وضع جين GENE معين في الجسم لمقاومة المرض بعد اكتشاف البروتين المقاوم لهذا المرض.[10] وفي مجال السرطان تم اكتشاف بعض الأدوية مثل الأنترفيرون، وهو دواء مصنع بطريقة الهندسة الوراثية لمقاومة بعض الخلايا السرطانية والأمراض المستعصية.

فهذه المنافع التي يحققها هذا العلم إنما تندرج في التصرفات المشروعة الداعية إلى العلاج والتداوي، إذ إن معالجة أسباب المرض والتشوه وتخليص الإنسان من الألم والضرر أمر مطلوب شرعاً، حيث أمر الرسول ﷺ بالتداوي بقوله: "تداووا عباد الله"،[11] وتندرج كذلك تحت قواعد إزالة الضرر ودرء المفسدة وتحصيل النفع والحرص عليه وعلى رفع مستوى الفرد وا تمع.

من أضرار الهندسة الوراثية ومفاسدها، وبيان الحكم الشرعي فيها

على الرغم من المصالح الكثيرة التي حققتها الهندسة الوراثية، فإن هناك وجهاً آخر لهذا العلم وجوانب سلبية ضارة أقضت مضاجع العلماء، وجعلتهم يشعرون بالخوف والقلق من مستقبل هذا العلم، ليس فقط الخوف مما نعلمه إلى حد الآن من إنجازاته، بل الخوف

---

[9] اكتشف علماء الهندسة الوراثية أن الدواء يتأثر بعوامل وراثية في جسم المريض، فقد تكون الوراثة سبباً لضعف التأثير العلاجي لدواء ما عند تناوله بالجرعات المعتادة عند بعض المرضى، وقد تكون سبباً لحدوث أثر سام من الـدواء عنـد تناوله بالجرعات نفسها عند مرضى آخرين، وهذا النوع الجديد في علوم الدواء يسمى علم الدواء الوراثي انظر د. محمد رؤوف حامد، مقال بعنوان: "ولكل إنسان دواؤه"، مجلة العربي، الكويت، العد 443، أكتوبر 1995.

[10] وقد وصلت تجارب الهندسة الوراثية إلى تطورات مهمة بالنسبة إلى فيروس الإيدز، وكيفية دخوله إلى الخليـة، وتم اكتشاف الأنزيم الذي يساعد الفيروس على دخول الخلية، فإذا تم عزل الأنزيم فإنه يمكن تقييد حركـة الفـيروس دون الحاجة لمقاومة الفيروس نفس. انظر: يوسف الشايجي، مرجع سابقة ص 24.

[11] انظر سنن أبي داود، ج4، ص 3، سنن الترمذي، ج4، ص 383، سنن ان مـادة، ج2، ص 1137، صـحيح البخاري امش فتح الباري، ج10، ص 113، صحيح مسلم امش شرح النووي، ج14، ص 191.

كل الخوف مما نجهله، ومما يتوقعه علماء الهندسة الوراثية في المستقبل. وسأبين بعض هذه المفاسد، والمشكلات المترتبة عليها، مع بيان الحكم الشرعي فيها.

1- الاستنساخ Cloning [12]

في العالم اليوم ضجة حول قضية الاستنساخ ما بين مستنكر له، وخائف من نتائجه، وإحساس بأنه بات أشد خطراً من القنبلة الذرية، وما بين متفائل يرى أنه لو أحسن التصرف فيه لصالح البشرية لحقق مصالح كثيرة، وبين هذا وذاك من واتته الفرصة لتوظيف هذه المسألة الخطيرة لينال من أسس الإيمان؛ لأن الأمر يتعلق بقضية من قضايا الوجود الإنساني والخلق الإلهي، وعلاقة الإنسان بخالقه، ولم ينقطع الضجيج المفتعل واللجوء إليه، وهو دأب من يريد دائماً هدم العقيدة في النفوس والتشكيك في أصول الدين ومسلماته، وذلك منذ حكايات داورين وقروده إلى اليوم، وقد عادت الضجة مرة أخرى ظناً منهم أ م اقتربوا من عملية الخلق.

والحقيقة أن علاء الهندسة الوراثية في عملية الاستنساخ ما تحركوا إلاّ داخل نطاق حدود فرضها الخالق سبحانه، فهي حدود ليس فهيا خطوط حمراء محظورة في اختراق عملية الخلق والإيجاد كما قررها خالق الإنسان والحياة والكون: ﴿يا أيها الناس ضرِب مثَلٌ فَاستمِعوا لَه ِإن الذِين تدعونَ ِمن دونِ اللهِ لَن يخلُقُوا ذُباباً ولَوِ اجتمعوا لَه﴾ (الحج: 73).

---

[12] لا يوجد في المعاجم الشائعة مقابل لكلمة Clone وبعضهم ترجموها إلى "النسلية" إلاّ أن تعريف كلمـة clone في معجم Merriam Webster الإلكتروني هو:

1- الناتج من التكاثر اللاجنسي خضرياً "مثل النباتات"، 2- كائن ناتج من نمو خلية جسمية من والديـه، ويتشـابه وراثياً مع والده، 3- ما يبدو كنسخة طبق الأصل.

وقد ورد "النسخ" في العربية، يقول الأزهري في التهذيب، النسخ: اكتتابك كتاباً عن كتاب حرفاً بحرف، والاستنساخ كتب كتاب عن كتاب، ويقول ابن الأعرابي: النسخ: هو نقل الشيء من مكان إلى مكان هو هو، انظر د. مصـطفى محمود حلمي، مقال بعنوان: "آخر قنابل هندسة التناسل"، مجلة العربي، العدد 463 يونيو ص 1997.

ويبدو لي: أن المعنى الذي ذكره الأزهري وابن الأعرابي له علاقة بالمعنى الاصطلاحي الجديد، بجامع التشابه بينهما، هناك التشابه في الكتابة بين الأصل والصورة، وهنا التشابه في الوراثة بين الأصل والصورة المستنسخة.

وقد شاع مصطلح الاستنساخ في ا لات والدوريات العلمية العربية، وقد أصبحت دلالته واضحة، وهي أكثر وضوحاً من "النسلية" و(الاستنسال)، لذا اخترت هذا المصطلح في بحثي.

فالإنسان لا يملك أن يخلق خلية أو جيناً أو حياة: ﴿ولا يملِكُونَ موتاً ولا حياةً ولا نشوراً﴾ (الفرقان: 3)، فالعلماء مهما بلغوا من المعارف والعلوم فلن يستطيعوا أن يوجدوا شيئاً من لا شيء على الإطلاق. إن عملية الخلق من اختصاص الخالق جلّ وعلا، وإلاّ فالبشر –ولو اجتمعوا- لا يمكنهم أن يخلقوا ذرة من مادة، أو موجة من طاقة، أو ومضة من حياة. أما ما جرى في مسألة الاستنساخ فهو شيء آخر، إذ هو تخليق، وليس خلقاً، وهناك فرق بين الخلق والتخليق، فالخلق لله عز وجل: ﴿ألا لَه الْخلْق والْأمر تبارك الله رب الْعالَمِين﴾ (الأعراف:54)، والتخليق أو التكوين يستطيع الإنسان بواسطة ما خلق الله، فالإنسان لم يخلق الأنسجة ولم يخلق المادة الحية، ولا الخلية، ولم يخلق جيناً أو بويضة، فالله هو الخالق البارئ، لكن الإنسان استطاع بما خلق الله أن يتوصل إلى هذه المنجزات والنتائج في هذه العملية.

فالاستنساخ يكون من خلية جيدية خلقها الله، ويحتاج إلى بويضة خلقها الله، ويوضع في رحم خلقَه الله. ولولا أن الله سبحانه وضع قابلية التخليق في الخلية الجسدية لما استطاع الإنسان فعل ذلك. وما توصل إليه العلماء اليوم لا يخرج عما يشاء الله لهم أن يعلموه:[13] ﴿يعلَم ما بين أَيدِيهم وما خلْفَهم ولا يحِيطُونَ بِشيءٍ مِن عِلْمِهِ إِلا بِما شاَءَ ﴾ (البقرة:255).

ولأجل ذلك كله فإن الاستنساخ لا ينبغي أن يزعزع ركائز الإيمان والعقيدة لدى المؤمنين، ولا يشكك في قدرة الخالق، ولا يعني ذلك أن الإنسان يمكن أن ينافس الله تعالى.

وقبل أن ذكر معنى الاستنساخ يحسن بنا إعطاء فكرة موجزة عن أصل هذه المسألة، فقد راودت العلماء فكرة تحسين النسل البشري[14] بطريق الاستنساخ الحيوي Cloning.

وقد كتب عنها بعض الكتاب بوصفها نوعاً من الخيال العلمي المستقبلي، فكتب عنها ألدوس هيكسلي منذ 61 عاماً، وفكرة أخرى ظهرت في أحد كتب الخيال العلمي عن

---

[13] انظر رأي الدكتور يوسف القرضاوي في هذه القصية، مجلة ا تمع، العدد 1344 في 1997/4/1،/ ص 30.

[14] فكرة تحسين النسل البشري فكرة قديمة راودت أفلاطون في الجمهورية، وذلك لأجل إيجاد نخبة جيدة من الأطفـال الذين يشكلون جيل المستقبل في الجمهورية الفاضلة. وقد ذهب إلى أن الاتصال الجنسي يجب أن يتم في مناسبات معينة تحددها الدولة لإنجاب الصفوة المختارة، وكان يدعو للتخلص من الأطفال المشوهين، والذين في أجسامهم عيب حتى لا يبقى في الدولة سوى الأشخاص الأصحاء.

انظر: جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1974، ص 460-461.

محاولة أحد العلماء التسلط على أهل الأرض باستخدام شعر هتلر، واستخلاص مادة DNA منها، وتصنيع نسخة ضخمة من هتلر يكون هو زعيمهم للسيطرة على الأرض.

هذا جانب من الموضوع، أما الجانب الآخر فيتعلق باستنساخ الجنين، فقد حدثت مفاجأة أثناء انعقاد مؤتمر جمعية الخصوبة الأمريكية بمونتريال ليعلن الدكتور جيري هولم، وزميله روبرت ستيلمان عن نجاح تجار م لنسخ الأجنة من الإنسان.[15] والنتائج الأولية لهذه التجربة[16] مثيرة، وخطيرة في آن واحد، وتتلخص في أنه يمكن استنساخ أي عدد من الأجنة من أصل خلية واحدة، وأنه يمكّن الاحتفاظ بأي من هذه النسخ المتطابقة وراثياً، مجددة لأي فترة، ثم يسمح لها بالنمو مرة أخرى مما يؤدي إلى نمو جنينين متطابقين وراثياً، ومختلفين عمراً ولأي مدة مطلوبة.[17] وهذا مما يثير العجب؛ إذ قد يكون عمر أحدهم خمس سنوات، والآخر عشر سنوات، وثالث هذه التوائم عمره 15 سنة. والأعجب من ذلك في هذا الأمر هو أن المرأة قد تحمل توأمها الذي فصل عنها حينما كانت بويضة مخصبة لتلده بعد ذلك، فتصبح أما لأخي هذا التوأم وأختاً له، وقد تحمل توأم زوجها

[15] د. محمد علي بديوي: مقال بعنوان: "استنساخ الأجنة ثورة علمية..ز أم كارثة إنسانية؟"، مجلة العربي، العدد 454 سبتمبر ص: 168.

[16] تعتمد تجربة جيري وروبرت على أن أصل أي كائن حي هو خلية واحدة تنقسم إلى اثنتين، ثم أربع وهكذا، والذي حدث أن العالمين استطاعا فصل الخليتين الأوليين كيميائياً –وهذا يتم بصورة طبيعية أثناء تكون التوائم في رحم الأم- ثم احتفظا بإحدى الخليتين مجمدة ولم يسمحا لها بالتكاثر، ثم أذابا الغشاء المحيط بالأخرى، والمسمى (zone pellucida) واستعاضا عنه بغشاء صناعي مكون من مادة هلامية (جل) مستخلصة من أعشاب بحريـة، ثم سمحـا لهـذه الأجنـة المستنسخة بالنمو، وحصل العالمان على 48 نسخة جديدة من أصل 17 جنيناً في بداية التجربة، ولكن أياً مـن هـذه الأجنة لم يعش أكثر من ستة أيام لأ ما قاما بتلقيح بويضة الأم بحيوانين منويين، والمعروف أن هذه الأجنة تموت مبكراً في مرحلة العلقة. المصدر السابق: 170.

وقلد لاحظ العلماء الذي سبقوا "جيري هولم" أن الخلية الملقحة عندما تبدأ بالانقسام، وهي في رحلتها عبر البـوق إلى الرحم، عندما يصبح عدد الخلايا ثمانية –أي في الانقسام الرابع بالذات والسر في ذلك أن الخلايا بعده تبدأ بالتخصص- أنه يمكن أخذ سبع خلايا ودفعها إلى التبريد في سائل النشادر 160 تحت الصف، بحيث تتوقف عن الحياة ولا تموت، في رحلة أهل كهف جديدة، لا تمتد إلى ثلاثة قرون، بل حتى الثامنة إلى عشرة آلاف سنة، كما يتم في البنـك الخلـوي الأمريكي في روكفيل ضاحية من واشنطن، وتترك الخلية الثامنة تتابع حيا ا الرحمية، فتنتج كائناً كاملاً لا شية فيهـا. انظر: الدكتور خالص جلبي: مجلة العربي، العدد 463 في يونيو 1997.

[17] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الذي فصل عن هذا الزوج في أنبوبة الاختبار وتم تجميده لتلده بعد ذلك، فتصبح أماً لشقيق زوجها،[18] لذلك ينبغي بيان موقف الفقه الإسلامي من هذه المسألة.

مدى شرعية استنساخ الأجنة

إن الأصل في النسل والذرية أن يكون بالطريق الطبيعي للحمل والولادة، وأن لا يكون إلا بين زوجين، ولا يلجأ إلى الحالات الأخرى إلاّ من باب الضرورة لغرض العلاج والتداوي، كإجراء عمليات أطفال الأنابيب بين بويضة الزوجة والحيوان المنوي للزوج حينما يتعذر التلقيح الطبيعي.

أما دخول طرف ثالث في عملية التلقيح والحمل والولادة من غير الزوجين، ومن غير وجود عقد شرعي، فهذا ما لا يجوز.

واستنساخ الجنين بمعنى الحصول على توائم متطابقة من انقسام بويضة مخصبة واحدة (بطريقة صناعية)، أي فصل الخليتين الأوليين كيميائياً، فهذا يشبه ما يتم بصورة طبيعية في رحم الأم أحياناً في التوائم التي تحدث نتيجة انشطار البويضة المخصبة. فاستنساخ البويضة المخصبة يجوز في حالات الضرورة لمساعدة المصابين بالعقم، لعلاج بعض حالات عدم الإنجاب إذا تعين الاستنساخ والتوأمة طريقاً للإنجاب، فيكون علاجاً لحالة مرضية، والمريض مأمور بالتداوي، والإنجاب مطلوب من قبل الشارع.[19] فإذا كان الزوج مثلاً يعاني نقصاً شديداً في الحيوانات المنوية، فإننا باستخدام حيوان منوي واحد يمكننا استنساخ عدة أجنة عن طريق تجميده لمدة مختلفة. ويشترط أن يتم التلقيح بين بويضة الزوجة والحيوان المنوي للزوج، وأن توضع البويضة المخصبة بعد الانقسام في رحم الأم صاحبة البويضة، ولا يجوز وضعها في رحم امرأة أخرى (الرحم المستأجر) لأنه لا يوجد عقد نكاح بين الزوج وصاحبة الرحم المستأجر، فيودع الجنينان في الرحم لتضع الأم توأمين متطابقين؛ لأ نما نتاج بويضة واحدة.[20]

---

[18] المصدر السابق، ص 170.

[19] ورد في الحديث: "لا يدع أحدكم طلب الولد، فإن الرجل إذا مات وليس له ولد انقطع اسمه"، أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن حفصة رضي الله عنها، قال الهيثمي: إسناده حسن. انظر: مجمع الزوائد، ج4، ص 258-259.

[20] انظر: مناقشات الندوة الطبية الفقهية التاسعة التي عقدت في الدار البيضاء بالمغرب برعاية مؤسسة الحسن الثاني للأبحاث العلمية، والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ومنظمة الأيسيكو، بالتعاون مع مجمع الفقه الإسلامي، والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية، تحت عنوان: "رؤية إسلامية لبعض المشكلات المعاصرة"، جريدة المسلمون، العدد 647

أما الاستنساخ الحيوي (Clonging)، وهو الاستنساخ اللاجنسي، الذي تم بواسطته استنساخ الشاة "دوللي" في اسكتلندا أخيراً،[21] فهو تكوين صورة طبق الأصل بيولوجياً.[22]

إن خلايا الإنسان تتكون من نوعين: خلايا جسدية تكون جسم الإنسان، وخلايا تناسلية تتكون من الحيوانات المنوية، والبويضات. وفي هذه العملية تؤخذ خلية جسدية بالغة، وتوضع في بيئة معينة عن طريق بويضة تنـزع منها النواة، كي لا تحتوي هذه البيوضة على أية معلومات وراثية، وتدمج الخليتان بتيار كهربائي، فتخدع الخلية البويضة، وتشعرها كما لو كانت قد تمت ا عملية الإخصاب.

لقد حدثت هذه العملية قديماً في السبعينيات، وطبقت كذلك على أنواع معينة من الضفادع قبل خمسين عاماً، وكانت نسبة النجاح 1٪.

لنبدأ أولاً بمسألة استنساخ الحيوان ومعرفة الحكم الشرعي فيه:

إن إجراء عمليات الاستنساخ على الحيوان، لا مانع منه شرعاً لأن الله سبحانه قد سخر لنا الحيوان ننتفع منه، مثل تحسين النوع، وإكثار النسل، وزيادة اللحم واللبن. فاستنساخ حيوانات خالية من الأمراض الوراثية يفيد في عمليات البحث العلمي، وفي الإنتاج الغذائي، أو الحفاظ على حيوانات تواجه احتمال الانقراض، أو إنتاج قطعان من الماشية في حليبها مزيد من الأنـزيمات. وشرط جواز هذا –فيما أراه- مقرون بعدم تشويه الحيوان وتعذيبه، فالناس في الجاهلية كان من شعائرهم تقطيع آذان الأنعام المنذورة للآلهة وتشقيقها ليصبح ركو ا بعد ذلك حراماً أو أكلها حراماً دون أن يحرمها الله، أو إذا ولدت خمسة أبطن وجاء الخامس ذكراً، فيحرمون ركو ا والحمل عليها، فيشقون

في 27 يونيه 1997 ص 7، وترى الندوة أن الطريقة من حيث مبدأ التلقيح سليمة، ولكن تقويمها من ناحيـة النفـع والضرر لا يزال في حوزة المستقبل.

[21] قام به العالم الاسكتلندي إيان ويلمت، بعد عشر سنوات من العمل الدؤوب والذي استغرق 277 محاولة، انظـر: مجلة الوطن العربي، العدد 47. في 1997/3/28. ص: 52.

[22] استنساخ الشاة دوللي، هذا الإنجاز لا يتعلق ندسة الوراثة بعمق. فهو لم يجر أي تعديل في تركيب الجينات، أو في طريقة تعبيرها عن نفسها ونشاطها، وإن كانت هندسة التناسل تستخدم حتماً في هندسة الوراثة، وترتبط بـه ارتبـاط الوسيلة بالغاية، والسبب بالنتيجة، ويبرر هذا الارتباط تداخل الكتابات حول هذاالموضوع في وسائل الإعلام. انظر رأي الدكتور مصطفى محمود حلمي: مقال بعنوان: "آخر قنابل هندسة التناسل"، مجلة العـربي، العـدد 463، في يونيـه 1997.

آذا ا علامةً على ذلك. وكان من شعائر القوم فقء عين فحل الإبل إذا طال مكثه حتى تبلغ نتاج نتاجه ويقال له الحامي،[23] ولذلك جاءت الآية القرآنية منكرة على أهل الجاهلية فعلهم في مسخ الحيوان وتعذيبه وتشويهه، وطمس جمال خلق الله فيها من فقء عيون الأنعام وشق آذا ا حيث قال تعالى:﴿ولَآمرنهم فَلَيبتكُن آذَانَ الْأَنعامِ ولَآمرنهم فَلَيغيرن خلْق اللهِ﴾ (النساء:119)، فالمحرم هنا تشويه الحيوان، وتعذيبه، ومسخه.[24] أما الاستنساخ البشري، فيرى بعض العلماء إمكانية نجاحه خلال عشر سنوات، خاصةً وقد تم بنجاح تجريب هذا الموضوع على القردة، وهي أقرب الحيوانات الثديية للإنسان. ويوجد الآن ثلاثمائة معمل خاص في الولايات المتحدة لهذا الغرض، تمولها شركات تدر أرباحاً طائلة من هذه البحوث، ولكن ما هي المفاسد والأضرار المتوقعة من عمليات الاستنساخ البشري؟

[23] انظر الآلوسي: روح المعاني، بيروت: دار الفكر، ج5، ص 150، سيد قطب: في ظلال القرآن، ج5، ص 230، الطبعة السادسة، محمد صديق حسن: الدين الخالص، ج2، ص 100، السعودية: طبعة المدني.

[24] وهناك نوع آخر من الاستنساخ هو الاستنساخ الجيني للنبات وهو مفيد للبشرية، وقد فتح ا ال أمام برامج عديدة لتربية النباتات والحفاظ على الأصول الوراثية النباتية المرغوبة فيه من الضياع، وزيادة تكـاثر أنـواع منـها معرضـة للانقراض، ولكن هل يجوز تغيير طبيعة النبات والحيوان البيولوجية؟ لا بد أن نذكر أنه لا مانع شـرعاً مـن تطبيـق تكنولوجيا التكاثر على مستوى الكائنات الدقيقة باستخدام خصائص الحامض النووي المعاود للالتحام في مجال إنتـاج مواد علاجية وفيرة في كل ما ينفع الأمة ويدفع عنها الضرر، انظر: توصيات مؤتمر الإنجاب في ضوء الإسلام ص 350، وانظر: رأي الدكتور عبد العزيز البيومي، أستاذ الخلية والوراثة بجامعة قطر، مجلة ا تمع ص: 28، وانظر: مجلة الـوطن العربي في 1997/3/28، ص 52. إن ما يجوز إخضاع الحيوان أو النبات له في عملية الاستنساخ لا يجوز تطبيقه على الإنسان، لأن الله سبحانه كرمه على سائر الخلق، وما خلق الحيوان والنبات وكذلك ما في الأرض جميعاً إلا لتسـخيره لخدمة هذا المخلوق المكرم: ﴿وسخر لَكُم ما فِي السماواتِ وما فِي الْأَرضِ جمِيعاً مِنه ﴾ (الجاثـية: 13).
"لذلك فلا نجد معارضاً شرعياً في نصوص الشريعة الإسلامية من الناحية النظرية والعملية والطبيعية يعارض الاستنسـاخ في غير الإنسان، ما دام ذلك يتعلق بمصلحة الإنسان ذاته، أو بمصلحة غيره، وما يحقق المصلحة العامة والخاصـة لكـل البشر، وبما لا يغير من خلق الله تعالى لتحقيق الخير لكل البشرية، ولاستمرار الخلافة البشرية في عمارة هذا الكون إلى أن يشاء الله. وما دام الإنسان يعمل فيما استخلف فيه في حدود هذا الاستخلاف الشرعي، ويتصرف فيما ملك فيـه في حدود هذا الإذن الذي ورد في قوله تعالى: ﴿هو الَّذِي خلَق لَكُم ما فِي الْأَرضِ جمِيعاً ﴾ (البقرة: 29)، وعلى ذلك فلا قيد على حرية العلماء والباحثين في مجال الهندسة الوراثية والاستنساخ في النبات والحيوان بما فيه مصلحة البشرية، وبما لا يؤثر بالسلب في التوازن المنشود الذي خلقه الله". انظر: رأي الدكتور نصر فريد واصل مفتي مصر، جريدة المسـلمون، العدد 547، في 27 يونيه 1997، ص 7.

المفاسد المترتبة على الاستنساخ البشري

هناك اتجاه عند بعض الباحثين المعاصرين مفاده: أن موضوع الاستنساخ البشري لم تتبلور أبعاده بعد، ولم تتضح كيفيته وآثاره حتى يمكن بيان حكمه، على الرغم من كل ما قيل وكتب. لذلك لا يستطيع الباحث أن يصل فيه إلى حكم شرعي محدد و ائي. وبما أن الأمر ما زال غامضاً في حقيقته وغائم الأبعاد، فالواجب عدم التسرع لحين اتضاح الصورة الحقيقية لهذه النازلة لمعرفة دقائق الأمور في كيفية تحققها. ومن السابق لأوانه الحكم القاطع في هذا الموضوع لقصور المعلومات وتوثيقها.[25]

لكن الشيخ نصر فريد واصل مفتي مصر يرى أنه ـلكون الاستنساخ البشري من الناحية العلمية لم يقع بعد، ولم يظهر إلى حيز الوجود، فكان مقتضى الحال أن لا نبحث عن حكمه، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، كما يقول علماء المنطق، ولأن الحكم الشرعي دائماً يتعلق بأفعال المكلفين على سبيل الطلب أو الوضع. ومن هنا يجب أن ننتظر بيان الحكم الشرعي أو الفقهي حتى تخرج التجربة إلى حيز الوجود، ونتأكد من نجاحها. ولكن نظراً لنجاح التجربة مع الحيوانات الثديية في النعجة دوللي ومع القردة، والإنسان ينتمي إلى هذا النوع، فإنه لا مانع من الناحية الشرعية من التصدي لمعرفة الحكم الشرعي على الإنسان بطريق القياس على أحد أنواعه الذي تمت معه التجربة في مجال الاستنساخ، وهذا مذهب جمهور الفقهاء، أو على طريق الفرض والاحتمال المتوقع عقلاً في المستقبل كما هو منهج أهل القياس، والفرضيين وهم الأحناف، وذلك لأنه يصح الحكم عندهم بناءً على ذلك، وفي كتبهم في الفروع الفقهية أحكام كثيرة من هذا النوع. وتجربة استنساخ الإنسان قد بدأت منذ أربعة أشهر في سرية تامة من خلال تجربتين: إحداها بأمريكا، والثانية في بريطانيا، وهم ينتظرون النتيجة النهائية قبل الإعلان عنها.[26]

ولنبين الآن بعض المفاسد المترتبة على الاستنساخ البشري:

أولاً – تغيير خلق الله

---

[25] انظر رأي الدكتور الأحمدي أبو النور، والدكتور فلاح إسماعيل الأستاذ في كلية الشريعة والدراسات الإسـلامية في جامعة الكويت، والدكتور عجيل النشمي عميد كلية الشريعة السابق، في جريدة القبس، بتـاريخ: 1997/3/7، ص 6.

[26] هذا ما ذكره د. رأفت منيب، الباحث بأكاديمية نويويرك للعلوم في 1997/4/25 بدار الإفتاء المصـرية. انظـر جريدة المسلمون، العدد 547 في 27 يونيه 1997، ص 7.

يعتبر الاستنساخ تغييراً لخلق الله، وهو مناف للفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها ﴿فِطْرت اللهِ الِتي فَطَر الناس علَيها﴾ (الروم:30)، وتغيير خلق الله منهي عنه، لقد حرم الإسلام مجرد تغيير الجلد بنقش، أو صورة، وعد ذلك تغييراً لخلق الله، إذ لعن النبي ﷺ: "الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة".[27] وتحريم تلك التغييرات التي يسعى العلماء إلى إحداثها بإحلال التكاثر الجسدي محل التكاثر الجنسي من باب أولى، فالدين الذي يمنع التغيير الظاهري في الوشم والنماص وتفليج الأسنان، ويعتبر ذلك تغييراً منهياً عنه في خلق الله، على الرغم مما فيه من قيم جمالية (المتفلجات للحسن)، فكيف لا يحرم تغيير الخلقة في أصل الخلية الإنسانية؟[28]

ومن مفاسد التكاثر الجسدي أنه سوف يكون في استطاعة الإنسان إعادة إنتاج نفسه، أو إنتاج شخص آخر طبق الأصل، وبدون تزاوج، وبأي عدد من النسخ يريد، بأن يصنع من نوية مأخوذة من خلية إنسان كائنا جديداً له الصفات الوراثية نفسها التي للشيخ الذي أُخذت منه نوية الخلية، فيتيح هذا الاستنساخ للناس أن يروا أنفسهم وهم يولدون من جديد، ويمتلئ العالم بتوائم متطابقة. فالمثير في الإنجاز الجديد أن الجنين المتشكل لن يكون خليطاً من سبيكة وراثية نصفه من الأم، ونصفه من الأب، بل سيكون نسخة صادقة دون أي لطخة تزوير عن النسخة الأصلية التي خرج منها، فالكائن الجديد بهذه الطريقة لن يكون مزيجاً من إنسانين، بل نسخة مطابقة تماماً للإنسان الذي أخذت منه خلية جسدية، وكأنه بهذه الطريقة نسخة مصورة (photocopy) بيولوجية عنه، باستثناء

---

[27] أخرجه البخاري: "كتاب اللباس-باب وصل الشعر"، فتح الباري، ج10، ص 347، رقم 5933، ومسلم، "كتاب اللباس ولازينة"، الأحاديث: 119،117،115 عن أبي هريرة مثله، (وهو كذلك عن ابن عمر عند البخاري برقم 5937).

وانظر حديث "لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله"، رواه مسلم برقم 2125. وانظر كذلك حاشية ابن عابدين: ج6، ص 373، ابن حزم: المحلى، بيروت: المكتب التجاري، ج11، ص 298، ابن قدامة: المغني، القاهرة: مكتبة القاهرة، ج1، ص 94، الشربيني: مغني المحتاج، القاهرة: طبعة مصطفى الحلبي، ج1، ص 191.

[28] ومع ذلك فإن هناك تعديلات في الجسم الإنساني قد حث الشارع عليها ولم يعتبرها تغييراً للخلق، ومن هذه التعديلات: الختان، وخضب اللحية، وقص ما زاد على السنة منها، وحلق الراس، وقص الشارب، ونتف الإبط، وتقليم الأظافر، أو نزع جزء زائد، أو خلع ضرس فاسد. انظر الآلوسي، مرجع سابق، ج5، ص 150، وكذلكعبد الكريم المدرس: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، بغداد: دار الحرية، ج3، ص 56.

أن الجنين الجديد مختلف في العمر، وهي مفارقة بيولوجية يضحك المرء منها ويتعجب، عندما يرى الإنسان نفسه ليس في المرآة، بل في مرآة الطبيعة.[29] ومع ذلك كله فإن الإنسان في الحقيقة ليس جسداً تركيبياً فقط، بل هو مجموعة مشاعر وسلوكيات وعقائد ووجدان وثقافة، وتؤثر التربية في سلوك الإنسان –النسخة الجديدة- وشخصيته، وتتأثر الشخصية الجديدة بعوامل مختلفة: اقتصادية، وثقافية، واجتماعية، بل وتختلف حسب ترتيب الابن بين الأبناء.[30] فإذا ما توصل العلماء إلى هذا الاكتشاف فسوف يحاولون استنساخ أفضل أنواع البشر، شديدي الذكاء، أقوياء البنية، يتحلون بقوى عقلية وبدنية فائقة، وهذا يعني في حد ذاته تغييراً في التوازن الذي أودعه الله بين البشر، ويعني أيضاً: أن تمييزاً عنصرياً قوياً سيظهر، وسيكون من آثاره نوع آخر من (الاستعمار الجديد).[31]

فالاستنساخ تغيير لسنن الله ﷻ، لأن الجنين المستنسخ سوف يحمل صفات وراثية من جانب واحد دون حمل الصفات من الأبوين، وهو الطريق الفطري للإنجاب. وتغيير الخلق والفطرة يتم أيضاً حينما يرى فرد أباه ينمو أمامه، والمعروف أن الأب يحنو على الابن، فهل يحنو الابن على الأب الصغير الذي تم نسخ نسخة منه؟

وهناك إمكانية حمل المرأة لجنينين كل واحد منهما من أصل مختلف، وكذلك إمكان ولادة المرأة العذراء، ووجود نساء يلدن أنفسهن.[32]

أليس في هذا اعتداء على الخلقة الإلهية؟ ألا ينطوي هذا الإنجاز على عبث بنظام الفطرة الإنسانية التي برأه الله؟ أليس تشويهاً لهذا الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم: ﴿لَقَد خلَقْنا الْإِنسانَ فِي أحسنِ تقْوِيمٍ﴾ (التين:4)، ﴿الذِي خلَقَك فَسواك فَعدلَك . فِي أي صورةٍ ما شاءَ ركبك﴾ (الانفطار:7-8)، والله تعالى لم يعطِ أحداً اختيار خلقته وصورته، ﴿وربك يخلُق ما يشاءُ ويختار ما كَانَ لَهم الْخِيرة﴾ (القصص: 68).

إن الاستنساخ يخالف السنن الإلهية والفطرة القويمة، لأن أي محاولة لتغيير خلق الله ما هي إلا تحقيق وتلبية لرغبة الشيطان وهواه ﴿إِنْ يدعونَ مِن دونِهِ إِلا إِناثاً وإِنْ يدعونَ إِلا

[29] انظر رأي الدكتور خالص جلبي: مجلة العربي، العدد 463 في يونيه 1997، مقال بعنوان: "هل يستنسخ البشر؟".

[30] انظر رأي الدكتور مصطفى حلمي: مجلة العربي، العدد 463 في يونيه 1997 مقال بعنوان: "آخر قنابل هندسـة التناسل".

[31] البقصمي، مرجع سابق، ص 238، مجلة الشرق الأوسط، العدد 525، يوليو 1996م، بعنوان: "جيل تفصيل".

[32] الدكتور عبدالعزيز البيومي: مجلة المسلمون، العدد 633، ص 1.

شيطاناً مريداً . لعنه الله وقالَ لأتخِذَن مِن عِبادِك نصِيباً مفْروضاً . ولأُضِلنهم ولأُمنينهم ولآمرنهم فليبتكُن آذَانَ الْأنعامِ ولآمرنهم فليغيرن خلْق اللهِ ومن يتخِذِ الشيطانَ ولياً مِن دون اللهِ فقَد خسِر خسراناً مبيناً﴾ (النساء:117-119).

لأجل ذلك كله فالتكاثر الجنسي هو الطريق الذي يمثل الفطرة ويمثل الطبيعة المحكمة الصنع: ﴿صنع اللهِ الذِي أتقَن كُل شيءٍ﴾ (النمل: 88)، وهو خير من التكاثر اللاجنسي الذي يؤدي إلى اختلاف الطبيعة. والله خلق الكون كله أزواجاً: ﴿ومِن كُل شيءٍ خلَقْنا زوجينِ لعلكُم تذَكرونَ﴾ (الذريات:49)، وفي الاستنساخ إبطال لهذه القاعدة الربانية.

ثانياً: القضاء على استقلالية الإنسان

إن الفطرة الإلهية في خلق الإنسان هي أن يكون لكل فرد شخصيته المستقلة، وصفاته التي لا يشاركه فيها أحد، وإنتاج النسخ المتشابه ذات الصفات الوراثية الموحدة يقضي على هذا التمايز الفطري، إذ سيصبح نسخاً مكررة لآلاف غيره. وأهمية كل مخلوق تكمن في كونه يتميز من كل ما حوله، وذلك أن كل إنسان منا يحمل أشياء تميزه بالذات، لا يستطيع شخص آخر أن يحملها، مثل بصمات الأصابع والبصمة الجينية، والبصمة الصوتية. لكن هذه التقنية الجديدة يمكن أن تقلب مفاهيم الإنسان، وخصوصياته على نحو كامل. قال تعالى: ﴿ومِن آياتِهِ خلْق السماواتِ والْأرضِ واخِتلاف أَلْسِنتِكُم وأَلْوانِكُم إِن فِي ذَلك لَآياتٍ لِلْعالِمين﴾ (الروم:22)، واختلاف الألسنة –البصمة الصوتية- وهي مختلفة كاختلاف البصمات الأخرى، واختلاف الألوان هو الاختلاف في الصور، إذ جعل لكل إنسان صورة خاصة به تميزه من غيره.

والاستنساخ يفسد الحياة إذ يقضي على تمايز الناس، وآنذاك لا يعرف من هو الزوج إذا تعددت النسخ، فإذا كانت هناك خمس نسخ من زوج، فأيهم يمارس العلاقة الشرعية مع الزوجة، ولا تعرف من هي الزوجة، ولا يعرف من هو ا ـرم الحقيقي من بين هذه النسخ الكثيرة، ومن هو الشخص البريء، ولا من هو الممتحن في قاعة الامتحان، وبذلك تضيع الهوية الحقيقية للشخص. فالاستقلال الشخصي لكل إنسان هو الذي على أساسه يخاطَب، ويحاسب، ويثاب، ويعاقب، ويتحمل المسؤولية في الدنيا والآخرة.[33]

[33] انظر: رأي الدكتور يوسف القرضاوي في مقابلة مع مجلة ا ـتمع، بتاريخ: 1997/4/1، ص 30، تحت عنـوان: "الاستنساخ قد يودي بالبشرية ويدمر الإنسان نفسه بنفسه".

فالتنوع هو الدافع الأساس لعجلة الحياة، ومن ثم ينبغي حفظه من المخاطر التي تهدده في خضم هذا التطور الصناعي التكنولوجي، فحكمة الله في خلقه ومشيئته: التنوع بين البشر إذ جعله الله سبحانه من خصائص جهاز الوراثة ﴿فِطْرت اللهِ الِتي فَطَر الناس علَيها﴾ (الروم: 30). وأي هدم وتغيير لخلق الله في هذا التنوع إنما هو هدم لبنيان الإنسان الذي هو بنيان الله، ولتلاعب بالنظام الدقيق الذي يحفظ توازن الحياة والبيئة والإنسان مغامرةٌ خطيرة تزج بهذا المخلوق في ظلمة لا يقدر قسوتها حتى يجد نفسه محاصراً بها.

فالتباين والتنوع عند علماء الوراثة يسهم في حيوية الأجناس واستمراريتها، والتماثل ووحدة النوع والاستنساخ يضعف الجنس، وقد ينتهي بكوارث من المرض والطاعون يودي بحياة البشرية جميعاً.[34] وسر الحياة في اختلاف الجنس والنوع.[35]

ثالثاً: القضاء على وحدة الأسرة

ومن المخاوف المستقبلية لهذا العلم أيضاً إحداث خلل جسيم في العلاقات الإنسانية. وفي مجال الأسرة، فإن المنجزات الجديدة في علوم الهندسة الوراثية قد تؤدي إلى تفكيك الأسرة والتكوين العائلي، والقضاء على مفهوم الأمومة، وانتهاء عصر الرجال، وزمن الأزواج. إن هذه النسخ ليست بحاجة إلى أب أو أم بقدر ما هي بحاجة إلى مؤسسة تقوم برعايتها، وقد تم إنماؤها في أجهزة خاصة، وعندئذ تصبح مصطلحات: الأمومة والوالدية والتواصل الأسري، من مخلفات الماضي. إن الأسرة في الإسلام والأديان جميعاً مبناها الزوجان وما بينهما من مودة ورحمة وحين عشرة، أما الاستنساخ فهو تكوين ذرية دون تزاوج بين طرفين وإلغاء وظيفة التناسل في حياة البشر. وآنذاك قد يغير من العلاقة بين الآباء والأبناء والأزواج والزوجات لأن النسخة هذه تكون مطابقة للأم أو الأب فقط، وغريبة عن الطرف الثاني تماماً، وتضيع الأنساب بين أنياب الهندسة الوراثية وأضراس التكنولوجيا البيولوجية.

وماذا لو تم الأمر ووقعت الواقعة، وزرعت خلية امرأة في بويضة امرأة أخرى؟ أو زرعت خلية المرأة نفسها في بويضتها، فهل يكون المولود (البنت): المرأة نفسها، أو أخت المرأة، أو ابنة المرأة؟ وما علاقة المولود بزوج المرأة، هل يشمله آنذاك قوله ﷺ: "الولد

[34] انظر الحفار، مرجع سابق، الصفحات: 213،203،197،91.

[35] الدكتور أسامة رسلان، أستاذ الميكروبولوجيا بطب عين شمس، مجلة المجتمع، بتاريخ: 1997/4/1، ص 23.

للفراش"، على أساس أن المولود ليس من ماء الزوج قطعاً، وليس كذلك من ماء رجل آخر. وماذا لو استخدمت خلية الابن الأكبر، وزرعت في بويضة الأم، فخرج المولود مشا اً للابن الأكبر، فهل يكون المولود المستنسخ: توأم أخيه، أو نفس أخيه؟ وإذا زرعت خلية رجل في بويضة ابنته، وخرج المولود نسخة من الرجل، فهل يكون الطفل المستنسخ: الرجل نفسه، أو أخ الرجل، أو حفيد الرجل؟ وماذا لو أنجب الأموات من بين ذرات الثرى عن طريق خلاياهم ا مدة، وجينا م المحفوظة في ثلاجات المخابر العلمية؟

فكيف يكون حال ا تمع بعد تفكك الأسرة وتمزقها، بل واندثارها وتلاشيها؟ وأي دمار يلحق با تمع آنذاك في حالة هدم قدس الأمومة والأبوة والأسرة، الأسرة التي أطلق عليها القرآن الكريم: السكن والمودة والرحمة، قال تعالى: ﴿ومِن آياتِهِ أنْ خلَق لَكُم مِن أنفُسِكُم أزواجاً لِتسكُنوا إِليها وجعلَ بينكُم مودةً ورحمةً إِن فِي ذَلك لَآياتٍ لِقَومٍ يتفَكرونَ﴾ (الروم:21)، وأطلق الفلاسفة عليها سابقاً: ممتص الصدمات العملاق، هذا المكان الذي يعود إليه الإنسان بعد كد الحياة وكدحها وعنائها ليستريح في ظلها، ويتداوى من جراحات السعي والصراع، إن ممتص الصدمات العملاق هذا سوف يخترق.[36] وآنذاك فلا الرجل، ولا المرأة بحاجة إلى أسرة للحصول على طفل، وهذا تمرد على سنة الله في خلقه. إن عملية كهذه قد تلغي الحاجة إلى الزواج في بعض ا تمعات طالما أن الإنسان يستطيع أن يحصل على نسخة من نفسه بدون المرور بأي شكل من أشكال الإنجاب. ولذلك فإن الاستنساخ سوف يوقع في إشكالات شرعية وقانونية وشرعية واجتماعية عديدة بشأن العلاقة بين الإخوة، أو الآباء المستنسخين مع من هم من الصلب نسباً، وقضايا الميراث ونحوها. فالاستنساخ لا يحترم العلاقات الأسرية والنسبية، واختلاط الأنساب هذا يصادم أصلاً من الضروريات المطلوبة المحافظة عليها،[37] وفي كل ذلك إهدار لكرامة الإنسان وآدميته، وهو نوع من الإفساد في الأرض.

[36] الحفار، مرجع سباق، ص 98. يقول العالم (ليندربرج) فيكتابه التحول المقبل إلى العالم: إن الأسرة تقترب من نقطة الانقراض التام بفعل منجزات التغيير والجدة في نطاق تحسين النسل وهندسة الوراثة، المرجع السـابق، ص 95؛ أمـا لندبرج: فهو عالم من علماء الوراثة، حصل على جائزة نوبل للسلام عام 1985.

[37] مقابلة مع الدكتور عجيل جاسم النشمي عميد كلية الشريعة سابقاً، جريدة القبس، بتاريخ: 1997/3/7. العدد: 8515، ص 6.

رابعاً: ومن المخاوف التي أثارها بعض الناس وقوع هذه التكنولوجيا المتطورة في يد سلطات ديكتاتورية عدوانية تستغلها أبشع استغلال، وتسعى إلى الاستفادة منها لغرض التسلط والسيطرة على العالم وسحق خصومها بلا رحمة. وماذا يمنع آنذاك طاغية من الحكام من إنجاب عناصر من العبيد يقوم باستنساخهم ولهم من الذكاء والتكون ما يجعلهم قاصرين على الخدمة والإخلاص، أو يقوم هذا الطاغية الذي هو ضليع في الإجرام وسفك الدماء، فيكون أشد الناس حرصاً على استنساخ نفسه لأنه أكثر نرجسية من غيره، فتنتشر مثل هذه العقول ذوات النـزعة الإجرامية والعدوانية،[38] فيكون ذلك فرصة للحصول على قطيع من الأغنام والقردة في عمليات الاستنساخ.

ولكن يرد على ذلك: أن الاستنساخ ينتج نسخة طبق الأصل وراثياً، لكنه لا ينقل السلوكيات والخبرات من الأصل إلى النسخة، فهذه نتيجة لتفاعل التركيب الوراثي للفرد مع البيئة؛ ولكي نحصل على نسختين متطابقتين تماماً، فلا بد أن يكون التركيب الوراثي متطابقاً أثناء نمو كل من الأصل والمستنسخ أيضاً، وهو شيء صعب التحقيق، إذ يصعب أن تكون النسخة متطابقة في ثقافتها وخبراتها وسلوكياتها مع الأصل، وهذا يصدق أيضاً على استنساخ عبقرية فنية، أو علمية. فمن غير المنطقي أن يعتقد الناس أن استنساخ مهندس أو طبيب سينتج مهندساً أو طبيباً مرة واحدة، بل يجب أن تمر النسخة بجميع المراحل التي مر بها الأصل، وتحت تأثير الظروف نفسها. فالوراثة ليست هي الأساس الحاسم المتحكم في شخصية الفرد، وإنما البيئة هي العامل المحرك، فالتوائم المتماثلون يتفقون في الصفات الوراثية حيث تنقسم لبويضة نصفين، إلاّ أن البيئة تظهر الفروق الفردية، والله ﷻ جعل كل فردٍ كائناً متفرداً بنفسه.[39]

أما استنساخ مشاهير الموتى كأنشتاين وغيره، أو استنساخ صورة توأمية لأولئك العباقرة الذين ماتوا منذ سنين لكي يسهموا في حل المشكلات والمعضلات التي نواجهها في عصرنا هذا فمتعذر كما يقول المتخصصون، لأن الاستنساخ لا يتم إلاّ بخلية حية.[40]

---

[38] انظر الحفار، مرجع سابق، الصفحات: 197،91، 203.

[39] جريدة المسلمون، 14 مارس 1997، ص 5، ومجلة المجتمع، 1997/7/18،ص 35.

[40] الدكتور مختار الظواهري، أستاذ الوراثة الطبية في جامعة الكويت، ندوة علمية بجامعة الكويت بكلية العلوم، بتاريخ: 23 مارس 1997، المجتمع، ص 25.

وهناك أيضاً إمكانية نسخ أموات حفظت خلاياهم أو جثثهم عند درجة التجميد (خلود الأثرياء والعلماء)، وهذا مما قد يؤدي إلى تفشي الأمراض، أو ظهور أمراض جديدة. ويعتقد العلماء أن تجميد الخلايا وزراعتها يمكن أن يؤدي في الغالب إلى تغيرات في الخلايا.[41]

ومن مفاسد الاستنساخ أيضاً إمكانية استنساخ البشر على الرغم من إراد م، ودون علمهم،[42] ويتم ذلك بأخذ خلية جسدية منهم بأية طريقة من الطرائق، وهذه كارثة كبرى أيضاً، لأن ذلك تدخل في أخص خصوصيات البشر، واعتداء على الخلق، ومحاولة للنيل من القواعد الطبيعية والفطرية للفرد والأسرة وا تمع.

خامساً: تعود خطورة الاستنساخ أيضاً على تعلقها بحقوق الإنسان ومصالحه، وتتعلق هذه العملية بكلية النفس ووجود الإنسان التي هي إحدى المقاصد الأساسية للشارع، ويتبع ذلك العقل ثم النسل ثم الدين، والدين لا يعرف إلاّ من خلال العقل، أي أن هناك أربع كليات أساسية دمها قضية الاستنساخ.[43] ولذلك فإن هذه الإمكانات البيولوجية ستثير موجة من الاضطراب العارم في النظام الاجتماعي القائم حالياً[44] وستهدد كثيراً من المصالح التي تدور حولها الأحكام الشرعية.

ويمكن أيضاً بواسطة هذا العلم إيجاد جنين أو مولود ينتمي إلى أكثر مـن أبوين، بل إلى أبوين متوفيين، أي أن الطفل يجد نفسه ابناً لأكثر من أبوين من الناحية البيولوجية، وهذه أمور كان قد تم سابقاً إنجازها في إنجاب الحيوان (الفئران المتعددة الأنساب).[45] ولكن ماذا سيكون –في ظل هذا الإنجاز العلمي- مصير قانون الأسرة وقانون الملكية والميراث، أليس هذا هدماً لكليات الدين ومقاصده؟ ﴿ومن يتعد حدود اللهِ فَقَد ظَلَم نفْس﴾ (الطلاق: 1).

---

[41] الدكتور خالد عبدالله العلي، مدرس الوارثة بجامعة قطر، المرجع السابق، ص 9.

[42] مجلة الوطن العربي، العدد 1047، بتاريخ: 1997/3/28،ص 52.

[43] انظر الدكتور نصر فريد واصل، مفتي الديار المصرية، مجلة ا تمع، المرجع السابق، ص 24.

[44] د. أحمد شرف الدين: مؤتمر الإنجاب في ظل الإسلام، ص 36.

[45] مجلة الوطن العربي، العدد 1047، بتاريخ : 1997/3/28، الحفار، مرجع سابق، ص 98، ومجلة ا تمع، مرجع سابق، ص 9.

لذلك ينبغي تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحماً، أم بويضة، أم حيواناً منوياً، أم خلية جسدية للاستنساخ، ومنع الاستنساخ البشري العادي، فإن ظهرت مستقبلاً حالات استثنائية ثبتت لها فائدة واتسعت لها حدود الشريعة عرضت لبيان حكمها الشرعي، على أن تبحث كل حالة على حدة.[46]

المفاسد المترتبة على الهندسة الوراثية عموماً

ومن مفاسد الهندسة الوراثية عموماً التلاعب بالجينات البشرية، وذلك في حالة إعادة تركيب مادة الـ DNA عن طريق إضافة أجزاء من هذه المادة إلى كائنات أخرى، ولكن سلوك التركيبة الجديدة لا يمكن التنبؤ به. لأجل ذلك فإن محاولات العلماء تلك تدخل في دائرة المحرمات بسعيهم إلى تغيير التركيب الوراثي للإنسان، وتحويله إلى كائن ذي صفات خاصة بحيث يؤثر في طبيعته وذكائه وسلوكه، ومن ثمّ يصبح إنساناً عدوانياً أو مسلوب الإرادة.[47]

فالعبث بنطف الإنسان باسم العلم مرفوض شرعاً وقانوناً وأخلاقاً؛ لأن البحث العلمي يصبح بذلك من أدوات الدمار المادي والروحي للإنسان الذي كرمه الله على سائر خلقه.[48] وإذا كان هدف العلماء في التوصل إلى التحكم في الخلايا الوراثية هو تخليص الإنسان من بعض أنواع الغرائز والسلوك غير المرغوب فيه، كالتخلص من غريزة الغضب والاعتداء الذي يمكن أن يشكل خطورة على المجتمع كما يدعون، أوليس في ذلك تغيير من طبيعة البشر يؤدي إلى اختلال التوازن الفطري للحياة؟[49]

---

[46] "الندوة الفقهية الطبية التاسعة –المغرب"، جريدة المسلمون، العدد 547، بتاريخ: 27 يونيه 1997، ص 7.

[47] البقصمي، مرجع سابق، ص 238، وص 334.

[48] هذا وقد أعرب سبعمائة عالم حضروا مؤتمر جامعة (بيل) عن قلقهم تجاه قضايا أخلاقية في حالة التحكم في الصفات الوراثية.

[49] ولقد بلغت شطحات الخيال العلمي ببعض علماء الهندسة الوراثية وسحرة البيولوجيا منتهاها، لتغيير الخلق والفطرة وصنع صور جديدة للحياة، فمنهم من يأمل في المستقبل أن يحمل الرجل بدل المرأة، ومثل محاولتهم الخلط بين الأجناس المختلفة من حيوانات ونباتات بهدف استخدامهم لأغراض متعددة، كأن يتم الخلط بين الإنسان والنبات بهدف تخليق كائن يعيش على التركيب الضوئي أو ما يسمى (الإنسان الأخضر) فيتم آنذاك القضاء على غريزة الجوع. ويحصل للإنسان الاكتفاء الذاتي في طعامه مثل النباتات. ومن طموحاتهم: إنشاء رجال ركبت لهم خياشيم بواسطة الجراحة ليستطيعوا العيش تحت الماء. كما ستصبح (موضات) الاجساد البشرية مثل (موضات) الملابس، تأتي واحدة وتدبر

إن التلاعب بنطف الإنسان وتغيير صفاته الفيزيائية والعبث ا لإيجاد الإنسان المحسن –أو ما يسمونه بالسلالة الممتازة من البشر- مرفوض، وكذلك الاعتداء على خصوصياته، وتغيير خريطته الوراثية بتغيير شكل جسمه ولونه وجماله، وتغيير شخصيته وعقليته ونفسيته، كما يراد لها من قبل بعض العلماء الذين يعملون في المختبرات السرية وغير السرية مما هو انتهاك لحرمة الإنسان، كمحاولتهم إقحام الرجل في عملية الحمل، إذ يبحث بعض هؤلاء العلماء في إمكانية الحمل عند الرجل.[50] إن هذا العمل يعتبر تغييراً لسنة الله في خلقه، فامتداد الأيدي البشرية إلى الجينات لتغيير الخلقة من شأنه أن يؤدي إلى كوارث بشرية. ولا ندري ما سيحدث على المدى الطويل لو سمح ذا التلاعب والعبث، وأي خطورة يمكن أن تقع على الإنسانية.

فالمعيار الشرعي في هذا العلم هو جواز ما وافق الفطرة منه، وما تقوم به المصلحة التي لا تتناقض مع كليات الشريعة.

لذلك ينبغي أن لا يترك علماء الهندسة الوراثية وشأ م ليصنعوا هذا التغيير الجديد ويعبثوا ذا العلم، وربما تكتوي الإنسانية بنتائجه غير المحسوبة، خاصة وأن القرن الواحد والعشرين ربما يدخل التارخي باعتباره قرن تطبيقات الهندسة الوراثية. ولذلك بات من الضروري اتخاذ التدابير والإجراءات التي تحول دون العبث بالجسم البشري، ووضع حدود شرعية وقانونية للتصرف بالجينيات الوراثية لصالح البشرية جمعاء حتى لا تقع في أيدٍ تستخدمها في تغيير سنن الخلق وتبديل الفطرة التي فطر الله الناس عليها، بالجناية عليها، والعبث ا، والإفساد فيها، وذلك بالتعاون الوثيق بني علماء الهندسة الوراثية وعلماء الشريعة حتى نحمي هذا العلم من تسخيره فيما لا يرضي الله تعالى.

أخرى. وفي الاتحاد السوفيتي السابق، وفي معهد التطور البيولوجي بأكاديمية العلو يتنبأ العالم (نيفاكش) في برود مخيف. بأن العالم سوف يشهد عما قريب سباقاً سلالياً مماثلاً لسباق التسلح، ويبني هذا العالم وجهة نظره على اعتقـاده بـأن القوى الرأسمالية منشغلة في الصراع على طلب العقول وستجد حكومة ما أو أخرى مضـطرة إلى اسـتخدام تصـنيع السلالات لتزيد من إنتاجها من الأفراد الموهوبين والعباقرة عن طريق هندسة الجينات. ألا تبدو هذه الأفكار وكأ ا من تصورات عقار الهلوسة أو صورة تعكسها مرآة مشوهة كما يقولون؟

انظر: محمد سعيد الحفار، مرجع سابق، الصفحات: 99، 112، 115، 118، وناهدة البقصمي، المرجع السابق، ص 202، ود. عبد المحسن صالح: التنبوء العلمي ومستقبل الإنسان، الكويت: عالم المعرفة، 1984، ص 110-115.

[50] انظر مجلة: The New York Reveue of Books، مرجع مشار إليه في جريدة المسلمون، العدد 283، بتاريخ: 1990/7/12، ص 5، بعنوان: "الهندسة الوراثية تنطلق من الأنابيب لتدمير البشرية".

وأريد أن أبين هنا أن بعض ما ذكرنا إنا هو توقعات مستقبلية، نحكم عليها من خلال منظور الحاضر، فهو بيان أحكام شرعية لقضايا محتملة، وقد يكون بعض هذه الأحكام سابقاً لأوانه، ذلك أن مثل هذه القضايا لا تزال محصورة في المختبرات ولم يظهر تأثيرها الفعلي بعد في الإنسان. والأمر يحتاج إلى بحوث أخرى؛ لذا فإني أقترح أن يتخصص بعض الفقهاء والباحثين الشرعيين في الفقه الطبي، لدراسة التطورات البيولوجية والهندسة الوراثية طبياً، وشرعياً، تكييفاً وتوجيهاً لهذا العلم وفق أحكام الإسلام ومقاصده، حتى تتحقق إسلاميته.

والاجتهاد الجماعي في مثل هذه القضايا أسلم طريق لذلك. ولبحث المشكلات الحقيقية في هذا ا ال، ولكي نتثبت أكثر في التمييز بينها وبين المشكلات الخيالية أو السطحية التي يتخيلها بعض الكتاب والصحفيين والتي ينشرو ا لغرض الإثارة والتشويق، لا بد من تعاون العلماء والأطباء الذين لهم علاقة ذا الموضوع من أجل دراسة الإشكالات الأخلاقية الحالية والمستقبلية المتصلة به، ولدفع عجلة العلم مع الحذر الشديد من تغيير خلق الله، والفطرة التي فطر الناس عليها –وذلك مراد الشيطان بنص القرآن- بما يؤدي إلى إهدار كرامة الإنسان وآدميته، أو إلغاء إرادته الحرة، وإلاّ جاء عقاب مخالفة الفطرة قاسياً ومدمراً.

ومن مخاطر هندسة الجينات أيضاً أن تطور جرثومة، أو يظهر ميكروب غريب يتحول إلى نوع خطر جداً أثناء التجارب، مما يمكن أن يسبب أمراضاً لا يعرف لها مضاد لعلاجها فيؤدي ذلك إلى كارثة وبائية دد الحياة بأكملها.

إن مثل هذه البحوث تجري حقاً في إطار الحرب بالبيولوجية[51] ويخشى أن تنتقل خلايا معينة قد تسبب أمراضاً وراثية إلى العاملين عن طريق الفم مثلاً، فتسبب أمراضاً شبيهة بمرض السرطان لا يعرف له علاج، أو ربما يحدث خطأ ما في هذه التجارب يؤدي إلى عواقب وخيمة، أو قد يؤدي إنتاج أنواع وأصناف جديدة إلى خلل في التوازن البيئي الطبيعي بحيث تطغى الأنواع والأصناف الجديدة على أنواع وأصناف كان لها دور مهم

[51] الحفار، مرجع سابق، الصفحات: 253،190،19.

في البيئة.[52] فتغيير صفات كثير من الكائنات الحية وأنواعها في إطار هندسة الوراثة هو في نظرهم أشد خطراً على حياة الأجيال المقبلة من الطاقة النووية ومشكلا ا. وكل غزو للطبيعة له مخاطره، والضحية في النهاية الإنسان نفسه.

ويبقى أن نذكر أنه إذا كان التغيير في الجينات ضرورة تقتضيها مصلحة الفرد وا مع كتغيير سلوك إجرامي، أو العلاج والوقاية من مرض معين، وذلك بعلاج جينات مريضة وإدخال جينات طبيعية سليمة بدل المريضة، وهذا ما يسمى (العلاج بالجينا)، وإذا ثبت علمياً إمكان ذلك من دون توقع مفسدة أكبر تنجم عنه، فلا أرى في ذلك بأساً من الناحية الشرعية؛ لأنه يدخل في باب التداوي والعلاج، حيث أمر الرسول ﷺ بالتداوي بقوله: "تداووا عباد الله".[53] واستخدام هذا العلم في العلاج معناه إنقاذ الإنسان المعوق والمريض والمشوه، وإعادته إلى أصل الخلقة الربانية القويمة التي فطر الناس عليها: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسانَ فِي أَحسنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين:4).

هل يحقق الاستنساخ البشري مصالح شرعية؟

لقد شهد العلم ردود فعل متباينة حول مشروعية تطبيق هذا النوع من الاستنساخ الجيني على البشر. فقد انقسم المهتمون ذا الأمر إلى مؤيدين ومعارضين لمثل هذه

[52] إن عناصر الطبيعة المختلفة وكما أرادها خالقها قد تعايشت منذ مئات الألوف من السنين بحيث يعتمد بعضها على بعض في توازن دقيق: ﴿إنا كُل شيءٍ خلَقْناه بقَدرٍ﴾ (القمر:49)، ﴿وأنبتنا فيها مِن كُل شيءٍ موزونٍ﴾ الحجـر: 19). وتدخل الإنسان أحياناً قد يؤدي إلى اختلال هذا التوازن الفطري في الوجود، وإننا نعلم إلى أي حد أعجب النـاس في العالم بأسره بتجربة الصين الرائدة حين قضت في أيام قلائل على العصافير التي كانت تتكاثر بالملايين، وكانـت ـدد محاصيل الحبوب، ولكن هذا القضاء المبرم على العصافير قد تبين بعد سنوات قلائل، أنه ألحق ضرراً بالتربة الزراعية، لأن العصافير كانت تأكل ديدا ا التي تفرز سموماً، فلما اختفت العصافير تكاثرت هذه الديدان إلى حد كان له تأثيره الضار في خصوبة التربة. انظر د. فؤاد زكريا، التفسير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، العـدد 3، آذار 1978، ص 233. وفي ندوة عقدت بدولة الكويت تحت شعار "الاستنساخ بين الشريعة والعلم" ذكر الدكتور علي العمـير مـدير المختـبر التحليلي المركزي بمعهد الكويت للأبحاث العلمية أن التجارب القديمة التي تصطدم بسنة الله في الكون انتهت بالوبـال، فعندما حاول الإنسان تغيير سنن الله بالزواج وجنح إلى الحرام خلافاً لسنن الله انتهى به الأمر إلى مرض الإيدز، وكذلك عندما جاء الإنسان ليسمن الأبقار والماشية فعبث بعوالقها واستخدم بعض الهورمونات وغير الحشائش التي جعلـها الله غذاء للحيوان، وأخذ يطعمها اللحوم ومساحيق الشحوم مما أدى إلى اية وخيمة، وهو ظهور "جنون البقر" فأي تغيير غير محسوب في البيئة والطبيعة، ربما يؤدي إلى كارثة. انظر: جريدة المسلمون، العدد 645.

[53] انظر سنن أبي داود: ج4، ص 383، سنن الترمذي: ج4، ص 383، سنن ابن ماجة: ج2، ص 1137، صحيح البخـاري امش فتح الباري: ج10، ص 113، صحيح مسلم امش النووي: ج14، ص 191.

التجارب. وتتمثل حجة العلماء المؤيدين[54] في الآثار الإيجابية التي تنتج عن الاستخدام النافع لهذه التقنية المتقدمة لصالح الجنس البشري والاستفادة منها في تحسين صحة الإنسان ووقايته وشفائه من الأمراض. ثم إن نتائجها الطبية تفوق نتائجها السيئة.[55] ومن الممكن تجنب سيئا ا بوضع بروتوكول خاص يلتزم به العلماء، ويوجههم لاتخاذ كل الاحتياطات اللازمة،[56] وتشمل المنافع الناتجة عن ذلك ا الات الآتية:

[54] يحتج أنصار هذا الاتجاه، بأن عملية الاستنساخ طبق الأصل ليس فيها تجاوز على قانون الطبيعة والفطرة، فقد أخـذ العلماء فكرة الاستنساخ الحيوي من الطبيعة نفسها، إذ إن بعض الكائنات الحية تستطيع تحت ظروف معينة أن تتحـول من التكاثر الجنسي إلى التكاثر الجسدي، مثل الكائن البدائي (الهيدرا hedra) هذا الكائن له قدرة على أن يتحـول إلى كائن كامل النمو إذا ما تعرض للانقسام لأي سبب من الأسباب، إذ حين يشطر إلى شطرين يتحول كل شطر منه إلى كائن كامل.

وهناك التكاثر الخضري في كثير من النباتات والذي ينتج عنه استنساخ لنفس النبات الأمر، كما أنه يحـدث أيضـاً في الكائنات وحيدة الخلية وينتج منه نسخ متماثلة تماماً من الخلية الأم، انظر البقصمي، مرجع سابق، ص 94-95. ونقول في الجواب عن هذا التبرير، بأنه لا يجوز قياس الإنسان –الكائن المكرم عند الله. على كائن بدائي مثل الهيدرا، أو قياسه على النبات فالله تعالى خلق الحيوان والنبات وسخرهما وما في الكون جميعاً لخدمة هذا المخلوق المكرم. فليس كل مـا جاز تطبيقه على الحيوان والنبات يجوز تطبيقه على الإنسان.

[55] يعتقد بعض الباحثين أن عملية الاستنساخ في قصة الشاة دوللي تقرب إلى عقولنا كثيراً من الألغاز الفلسفية، منـها المغزى الفلسفي العميق خلف ولادة السيد المسيح دون أب، باستنساخه من أم وحدها. وولادة سارة بعد أن أصبحت عجوزاً عقيماً.

والذي يبدو لي: أن القول بأن سيدنا عيسى عليه السلام –الذي خلقه الله من أم بلا أب- قد استنسخ من خليـة مـن السيدة مريم العذراء، أو أن حواء التي خلقها الله من غير ام قد استنسخت من خلية من سيدنا آدم عليه السـلام، أمـر يحتاج إلى نظر، وبيان ذلك: أن ولادة السيد المسيح، وخلق حواء معجزة خارقة للنظام، وليس وفق النظـام، وسـنن الطبيعة، والمعجزات بحق الأنبياء أمر ثابت. هذا من ناحية العقيدة، أما من الناحية العلمية: فإن أي أنثى من بني البشر لا تحمل الكروموسومات المسؤولة عن جنس الذكورة، أي أن تحديد جنس المولود يتوقف على والده لا والدته، والسـيدة مريم أنثى، والسيد المسيح ذكر، ولا يمكن استنساخ ذكر من خلية أنثى وجينات أنثى، فتفسير ولادة السيد المسيح مـن غير أب لا يتفق مع قواعد الاستنساخ، إذ حسب هذه القواعد كان ينبغي أن يشابه المستنسخ المستنسخ منه، ولكـان عيسى أنثى، وحواء ذكراً، لذلك فليس من الصواب إقحام مثل هذه المعجزات في مسائل الاستنساخ البشري وقضاياه، انظر: مجلة العربي، العدد: 467 في 1997، ص 6، وص 120.

[56] ولكن ما مدى جدية تنفيذ هذه البروتوكولات، وخاصة إذا علمنا أن هناك قوى وراء هذه الأبحـاث، وشـركات كبرى، فهل يستطيع القانون وحده منع هذه العجلة العلمية الجارفة من الدوران؟ وهل ستكون التشريعات قادرة علـى حظر هذه التجارب، أو عدم دعمها، ومنع الشركات من ذلك علىأقل تقدير، أشك في ذلك كثيراً، فهل حقق قـانون منع المخدرات هدفه المرجو منه مثلاً؟ فالقوانين قد تمنع ما يجري علناً ولكنها لن تكون قادرة على منع مـا يجـري في الخفاء مع قوة الإغراءات المالية والعلمية. وأكثر ما نخشاه كما بينت الندوة الطبية الفقهية أن يسعى رأس المال الخـاص

أ- استخدام الاستنساخ في زراعة الأعضاء، والانتفاع من أعضاء النسخ المتطابقة كقطع غيار لإصلاح الأنسجة التالفة للمريض (النسخة الأصلية)، فيتحول الكائن (الصورة) إلى مجرد (احتياطي) للكائن الأصل، فتستنب النسخ ا ـمدة مثلاً إلى عمر معين يمكن معه انتـزاع أعضائه لصالح العطب الموجود في النسخ الأصلية. أما ما يبقى من أعضاء النسخة الأخرى فيرمى. وبذلك يمكن للإنسان العادي أن يؤمن نفسه صحياً عن طريق استنساخ نفسه، خاصة وأن هذه النسخة مطابقة له تاماً. وبذلك يمكن التغلب على أخطر مشكلات نقل الأعضاء البشرية، تلك المشكلات المتمثلة في عدم توافق أنسجة المريض مع أنسجة المنقول منه: فمثلاً لو احتاج المريض إلى قلب، أو كلية، أو عين، أو إذا كان يعاني أمراض نخاع العظام، فسوف تؤخذ العظام نفسه الذي يمكن نقله إلى جسم المريض لينمو بدلاً من النخاع المصاب، ويحمل كذلك صورة مطابقة تماماً لقلب هذا المريض وكليتيه وعينيه وكبده ورئتيه.

ب- ومن هذه المصالح أيضاً إمكان استخدام نسخ مصابة بأمراض وراثية (في عمليات الاستنساخ).

والسؤال الذي يرد: هل يجوز شرعاً الانتفاع من النسخ البشرية لتحقيق تلك الأهداف في زراعة الأعضاء، ومعالجة الأمراض، واختبار فعالية الأدوية، وغيرها؟

والذي يبدو لي: أنه لما كان الناس متساوين في الحقوق، ولا يجوز أن يطلب إنسان إحياء نفسه بقتل غيره، أو سلامة أحد أعضائه بقطع عضو من أعضاء غيره، والقاعدة الشرعية تنص على أن "الضرر لا يزال بمثله"، فإن تعريض النسخ الأخرى للقتل أو استلاب أعضائه وأنسجته بدون وجه حق هو أسوأ ما تمتهن به إنسانية الإنسان، وهو إخلال جسيم بالتكريم الإلهي له: ﴿ولَقَد كَرمنا بِني آدم﴾ (الإسراء:70). لذلك وجب الابتعاد عن كل ما يلحق المهانة ـذا الكائن الإنساني، وأي تصرف فيه بقتل أحد لصالح آخر إنما هو مهانة بالغة. إذاً فإن للنسخ المتطابقة الحقوق نفسها التي للنسخ الأصلية، وكما لا يجوز الانتفاع بالنسخ المتطابقة لصالح النسخة الأصلية، كذل لا يجوز أن ـدر حقوق

وشركات الأدوية إلى تخطي الحظر بتهيئة الأموال واستمرار الأبحاث في دول العالم الثالث واستغلالها حقلاً للتجـارب البشرية كما كان ديد ا في كثير م السوابق، لذلك ينبغي الحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لهذه التجارب، انظر الندوة الفقهية الطبية التاسعة في المغرب، مجلة المسلمون، العدد 547، في 27 يونيه 1997، ص 7.

النسخة الأصلية لأجل النسخ الأخرى إذا طالبت النسخ المتطابقة بحقوقها وأصرت أن تكون هي المتلقية للأعضاء، وليس الشخص الأصلي.

ويرى بعض العلماء أنه يمكن الاستفادة من النسخ الأخرى بأن نعطل حواسها بحيث تصبح فاقدة الوعي، وعندها فإن هذه النسخ تفقد أهم صفة من صفات الإنسانية، وهي الشعور والوعي بالذات.[57] ويرى آخر أنه بالإمكان استنساخ خلايا جينية من إنسان بالغ أو طفل مريض لإنشاء نسخ بشرية ذات أدمغة ميتة، والاستفادة منها مصادر للأعضاء.[58]

إن النظرة النفعية لصالح إنسان على حساب إنسان آخر هي التي أوحت لهم ـذه الفكرة، إذ بأي حق يمكن أن يعتدى على إنسان وتعطل حواسه تحقيقاً لمصلحة إنسان آخر؟ ألا ينافي ذلك المساواة بين الناس جميعاً في حق الحياة؟ ألا يعتبر إهداراً لحق الإنسان في سلامة جسده، وإهداراً لآدميته حين يتحول إنسان إلى معرض لقطع الغيار تؤخذ منه أنسجته وأعضاؤه متى احتاجها غيره؟

إن كل نفس وكل روح كيان قائم بذاته، والإنسان ليس مجموعة أعضاء وأنسجة فقط، بل هو مادة وروح، وإزهاق هذه الروح لا يجوز شرعاً، بل يجب تكريمها حتى بعد وفا ا، فالواجب المحافظة على سلامة الكيان الإنساني الذي هو بناء الله، ولا يجوز التعرض بسوء لهذا الكيان ما لم يهدر الشارع عصمته لأمر من الأمور الموجبة لذلك. وعموميات الشريعة تدل على تشريف الله للإنسان، ووجوب صيانته من كل ما يمس كرامته وحياته وسلامته، دون نظر إلى كبير أو صغير، لأن حقائق الأشياء لا تتغير بصغرها وكبرها، وإنما تتمايز باختلاف جوهرها، وجوهر الحياة الآدمية أودعه اله في هذه النسخ جميعها.

ثم إن عملية الاستنساخ آنذاك سوف تؤدي إلى تجارة، وهي رواج سوق بيع الأعضاء البشرية مما يعتبر إهانة بالغة، وعملاً غير أخلاقي بحق هذا الإنسان المكرم، وتعمل كذلك على انتشار الجريمة في المستقبل.

---

[57] ذهب إلى هذا الرأي الدكتور هاريس j. harris في كتابه قيمة الحياة (The value of life)، المنشور في لندن عام 1983م. انظر ناهدة البقصمي، مرجع سابق، ص 219.

[58] صاحب هذا الرأي هو الدكتور سايمون فيشل، وهو عالم الأجنة، المشرف في عيادة إخصاب في جامعة نوتنجهـام البريطانية. انظر مجلة قضايا دولية، بتاريخ: 17 مارس 1997، ص 28.

وكذلك يحرم إجراء التجارب الطبية على نطف الإنسان وأنسجته للتوصل لاستخدام نسخ مصابة بأمراض وراثية بغرض دراسة تلك الأمراض، وذلك لأن النسخ الأخرى لها الحقوق نفسها التي للنسخة الأصلية، فكما لا يجوز إجراء التجارب الطبية على النسخة الأصلية، لا يجوز ذلك أيضاً بالنسبة للنسخ المصابة، ولا يجوز كذلك تعمد استنساخ نسخ مصابة بغرض دراسة الأمراض التي أصابتها، مهما كانت الأهداف والغايات من وراء ذلك إنسانية في مظهرها، لأن ذلك يعد عملاً غير إنساني حتى لو حقق بعض المصالح المشروعة لتحسين صحة الإنسان.

لذا ينبغي عدم فتح باب الاستنساخ لأنه قد لا تفلح البشرية في سده، وذلك اعتماداً على قاعدة (سد الذرائع)؛ لأنه قد يؤدي إلى مفاسد كبيرة للناس، ويودي بالبشرية ويدمرها.

وهنا يثار السؤال الآتي:

هل يجوز الانتفاع من عملية الاستنساخ لعلاج الزوج العقيم الذي لا توجد عنده نطاف منوية أو هي موجودة، ولكن بأعداد قليلة لا تؤدي الغرض، وقد يئس من العلاج وليس أمامه إلا هذا الطريق؟

وجواباً عن ذلك، للمرء أن يقول: إن من حكمة الله ﷻ ومن سننه في خلقه: أن جعل بعضهم عقيماً، وعليه فأي محاولة للإنجاب لا تكون بالطريق الطبيعي، تعد مضادة لسنة الله تعالى في خلقه، فيحرم ذلك لقول الله ﷻ: ﴿)لِلهِ ملْك السماواتِ والْأَرضِ يخلُق ما يشاءُ يهب ِلمن يشاءُ ِإناثاً ويهب ِلمن يشاءُ الذكُور . أَو يزوجهم ذُكْراناً وإِناثاً ويجعلُ من يشاءُ عِقيماً ِإنه عِليم قَدِير) (الشورى:49-50).

ويمكن أن يرد على ذلك: بأن حمل الآية على هذا المعنى مسألة فيها نظر، لأن العقيم هو الذي لا ينجب، أما الشخص الذي يمكن أن ينجب ولو عن طريق الاستنساخ فمعنى ذلك أنه ليس بعقيم. فإذا أمكن للعلم مساعدته على الإنجاب، وتذليل تلك العقبة الكبرى التي يواجهها لخلل في نطفه، أو لأي سبب آخر، بأن تؤخذ منه خلية من خلاياه الجسدية لا الجنسية، حيث إن هذه الخلايا تحمل نفس الجينات ونفس الحقيبة الوراثية والصفات التي تحملها الخلايا الجنسية، والله تعالى هو الذي خلق الخلية الجسدية. كما أنه خلق الخلية الجنسية، فالذي حدث في الاستنساخ هو نقل الصفات الوراثية من الزوج –وحده وليس

من غيره- إلى الذرية عن طريق خلاياه الجسدية، فإذا أمكن معالجة العقم بهذه الطريقة، وحيث لا يشترك طرف ثالث في عملية الإخصاب والحمل، فما المانع من ذلك إذا تعذر الإخصاب طبيعياً؟

فالله تعالى هو الذي أودع هذه القوة الفاعلة الكامنة في الخلايا الجسدية، وكل الذي فعله العلماء هو تحفيز هذه الخلايا مرة أخرى،[59] لتعود للكروموسومات الجنسية في الخلايا الجسدية فاعليتها، فلولا أن الله تعالى وضع هذه القابلية في الخلايا الجسدية ما استطاع العلماء إلى ذلك سبيلاً.

وللمرء أن يتساءل: لماذا يمنع ذلك إذاً؟ خاصةً ونحن في مواجهة حالة الضرورة لأجل الإنجاب، باعتبار أن المحافظة على النسل هي إحدى الكليات الضرورية الشرعية الخمسة، والضرورات تبيح المحظورات.[60]

وإذا سمح الشرع بذلك مراعاة للمصلحة الراجحة،[61] فإن الحظر سوف يتوقف، وينقلب آنذاك العمل غير المشروع إلى عمل لا يسأل من قام به، لانتفاء الإثم عند

---

[59] ومن عجيب صنع الله أن هذه الكروموسومات الموجودة ضمن ملايين من الخلايا الجسدية المختلفة في أشكالها ووظائفها متماثلة تماماً في العدد والتركيب، فلماذا إذا تتخصص هذه الخلايا، وتختلف في أشكالها ووظائفها بينما الأس فيها واحد؟

إن هذه الجينات لديها من الحكمة والمعرفة التي ألهمها الله إياها بأن لا تعمل إلاّ في المكان المناسب والوقت المناسب، وكل واحدة منه يعمل بمقدار قد قدره الله لها: ﴿وكُل شيءٍ عِنده بِمِقْدارٍ﴾ (الرعد: 8).

إن جزءاً يسيراً من هذه الجينات يعمل في كل خلية معينة، ففي خلية الجهاز العصبي مثلاً هناك عدد محدود من الجينات يعمل، بينما الجينات الأخرى المسؤولة عن لون الجلد، أو الأنزيمات الهاضمة، أو إفراز الأنسولين لا تعمل، وهكذا في خلية الجهاز الهضمي والجهاز التنفسي والجهاز الدوري والبولي والتناسلي... إلخ.

فلا يعمل من هذه الجينات التي تبلغ المائة ألف أو تزيد في كل خلية سوى بضعة آلاف، بينما تبقى الجينات الأخرى ساكنة ساكتة قد أطبق عليها الصمت. انظر د. محمد علي البار: الجنين المشوه والأمراض الوراثية، دمشق: دار القلم، 1991، ص: 172.

والجديد في عملية الاستنساخ هذه أن الخلية المزروعة في البويضة بعد نزع النواة منها هي خلايا متخصصة ومبرمجة على إنتاج خلايا عضو معين، ولكن الذي حدث أن العالم الاسكتلندي استطاع في تجربة النعجة (دوللي)، أن ينشط الشفرات الوراثية الساكنة في الخلايا الجسدية البالغة مرة أخرى لتعطي كل الأعضاء وليس عضواً معيناً، أي تصبح الخلية البالغة كل شفراتها الوراثية نشيطة، بعد ذلك أخذ هذه الخلايا وأعاد برمجتها، وأدخلها في بويضة منزوعة النواة. انظر مجلة المجتمع، بتاريخ: 1997/4/1، ص 23، مقابلة مع الدكتور أسامة رسلان، أستاذ الميكرولوجيا.

[60] انظر ابن رجب: القواعد، بيروت: دار الجيل، ج6، ص 59؛ القرافي: الفروق، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ج4، ص9، وابن عابدين: حاشية ابن عابدين، القاهرة: طبعة مصطفى الحلبي، ج1، ص 193.

الضرورة. إن الذي يرفع الحظر عن المحرم عند الضرورة هو الموازنة بين المصالح والمفاسد، فإذا أدى التمسك بالتحريم إلى الهلاك أو الضرر الشديد، فإن الحظر هنا يرتفع وإلا أدى الأمر إلى التكليف بما لا يطاق، أو إرغام المكلف على التصرف خارج نطاق الشريعة. وكل ذلك غير وارد شرعاً، فالضرورة تعد سبباً عاماً للرخصة، ومن هنا يقول الجصاص: "الضرورة بمثابة العلة، فمتى وجدت وجدت الرخصة".[62] والضرورة كما أراها هي: بلوغ الإنسان حداً يخشى منه الهلاك أو الضرر الشديد إذا لم يرتكب الممنوع شرعاً.[36]

ولكن أليس الحرمان من عاطفة الأبوة يوقع الإنسان في حرج وضيق، ويلحق به ضرراً وألماً؟ والألم النفسي أحياناً قد يكون أبلغ من الضرر المادي، وأشد إيلاماً منه، والمشقة والحرج مدفوعان في الدين.

وربما يرى بعضهم أنه يصعب أن نجد لمبدأ الضرورة متسعاً في هذه الحالة، بل هي أقرب إلى تحقيق المصالح الحاجية منها إلى الضرورية، لأن ذلك يستلزمه تحسين صحته النفسية، ومع ذلك فإن حالة الضيق والمشقة والحرج التي يحدثها العقم إنما هي أمور نسبية لا يحكمها ضابط أو معيار واحد، وتختلف باختلاف الإنسان وبيئته وعمره، ومدى صبره وتحمله، فقد يشكل ضيقاً وحرجاً لشخص، ولا يحدث مثل ذلك الأثر لشخص آخر، فهل نفرد لكل حالة حكماً حسب الضرر والألم النفسي الذي يحدثه العقم في نفس صاحبه. وقد يكون هناك شخص ليس لديه هذا الشعور بالحرج والضيق لكونه مثلاً من

---

61 وهناك من الباحثين من يرى جواز ذلك ولكن بالشروط الخمسة وهيك

1- أنن تكون البويضة من الزوجة، فلا يجوز استعارة بويضة من أنثى غيرها أياً كانت.

2- أن تكون الخلية مأخوذة من الزوج، فلا يجوز التلقيح بخلية من غيره، ولو من الزوجة نفسها، وحتى لو رضي الزوج بذلك.

3- أن يكون التلقيح حال بقاء الزوجة في عصمة زوجها، وقيام الزوجية بينهما، فلا يجوز أن يكون بعد الفرقة بينهما.

4- أن يكون التلقيح والحقن في رحم الزوجة حال حياة الزوج صاحب الخلية، فلا يجوز ذلك بعد موته، ولو بلحظة.

5- أن يكون الاستنساخ علاجاً لا يمكن للزوجين الإنجاب بغيره، فلا يسمح به بين زوجين طبيعيين، رد الحصول على تسخة منهما أو من أحدهما.

انظر رأي الأستاذ ناصر بن زيد الداود، القاضي برئاسة المحاكم بالسعودية، جريدة المسلمون، العدد 644، بتاريخ: 6 يونيه 97، مقال بعنوان: "الاستنساخ بالشروط الخمسة".

62 الجصاص: أحكام القرآن، ج1، ص 126.

36 السيوطي: الأشباه والنظائر، ص 61، تعريف الضرورة التي عرفتها هو نفس تعريف السيوطي مع تعديل بسيط.

أهل التسليم والرضا والصبر على البلاء، لذلك فإن علاج العقم بالنسبة إليه لا يحقق مصلحة ضرورية أو حاجية، فلا حاجة إذن به إليه، وإذا لازمه هذا الشعور بالضيق والحرج منه، فإن العلاج في هذه الحالة يحقق مصلحة حاجية له فيكون العلاج بهذه الوسيلة مأذوناً به له.

ويبقى أن نقول: إن تحقيق المصلحة الخاصة بالزوج العقيم بالانتفاع من عملية الاستنساخ –على رأي من يرى الجواز- مشروط بعدم الإضرار بمصلحة الأمة، وعدم فتح باب المفسدة عليها، فإن كان فيها مضرة ومفسدة وخراب للمجتمع في الحال أو المآل، فإنه يحرم آنذاك لضرره العام، وذلك استناداً إلى القاعدة الشرعية في سد الذرائع،[64] ولا عبرة لما في ذلك من فوائد خاصة للزوج العقيم؛ لأن هذه الفوائد والمصالح آنذاك تكون مغلوبة بالمفاسد. يقول العز بن عبد السلام: "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك، وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة".[65]

وهنا يثور إشكال آخر في هذه المسألة: وهو أن الوليد في حالة الاستنساخ بين الزوجين لن يحمل صفات الوالدين، بل يحمل صفات الأب فقط، والوليد في الإسلام، وفي كل الأديان، بل وعبر تاريخ الإنسان وفي ثقافاته كلها، وما جرت عليه الفطرة، هو الذي يحمل صفات الوالدين معاً، وصفات الأجداد من الأم والأب؛ ومعنى ذلك أن الوليد سوف يكون مقطوع الصلة وراثياً بالأم، وأجداد الأم، ووظيفة الأم هنا سوف تقتصر فقط على الحمل والوضع والرضاعة، دون أن يكون لها دخل في صفات هذا الوليد وملامحه وخصائصه. وآنذاك تكون أشبه برحم الزوجة الثانية حين تحمل لضرتها، فتكون هي مثلها مقطوعة الصلة من الناحية الوراثية بهذا الوليد، وإن كان البويضة منها، لكنه بويضة مفرغة من النواة.

---

[64] ومعنى سد الذرائع هو: لو أن هناك مباحاً ولكنه إذا فتح الباب له سيؤدي إلى أمور منكرة للناس، فيمنع هذا الأمر المباح سداً للذريعة إلى الفساد، والقاعدة هذه مبنية على قوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعونَ من دون اللهِ فَيسبوا اللـه عدواً بغير عِلْمٍ﴾ (الأنعام: 108).

[65] انظر عزالدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ج1، ص 98، ويرى الدكتور يوسف القرضاوي عدم جواز الاستنساخ للزوج العقيم لأنه مخالف لسنن الحياة: مقابلة شخصية مع فضيلته في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في 1997/4/26.

فهل ستكون هذه الأم صاحبة البويضة المنـزوعة الجينات أُماً حقيقية، لأن الأم الحقيقية في الإسلام هي صاحبة البويضة والجينات الوراثية، وأن تكون هي نفسها صاحبة الحمل والوضع، أم هي أم لها حكم الأم بالرضاعة شأ ا شأن الأم صاحبة الرحم (الزوجة الثانية)؟

وللمرء أن يتساءل: ما هوية هذا الوليد، هل هو ابنه؟ أم يمكن أن يعتبر هذا الوليد هو الزوج نفسه يولد من جديد، يولد مرة أخرى؟ ولكن هذه المرة ليس من رحم أمه، بل يولد من رحم زوجته، لأن الوليد هو الأب نفسه بيولوجياً لكنه يفترق عنه زمنياً. تشابه مطلق ربما بين الأب والابن والحفيد؟ ألا يمكن أن يعد هذا من التغيير لخلق الله المنهي عنه.

وأخيراً ليس هدف من إثارة تلك الإشكالات، ومحاولة الجواب عنها، ثم إيراد الردود والاعتراضات على بعض تلك الأجوبة، إلا محاولة للانفتاح على هذا الموضوع وما يتعلق به من مشكلات بمزيد من التعمق والبحث من مختلف أهل الخبرة والاختصاص، سعياً لحفز مزيد من جهود العلماء والمفكرين لهذه المسألة الخطيرة.

لذلك ينبغي أن يبحث الأمر بعيداً عن التهويل والمبالغة ودون تشنج وتوتر فكري، بل ينبغي اتباع روح الاتزان والانفتاح على مختلف الآراء تحرياً للصواب، وأن لا يتأثر الباحث بتلك الغضبة العارمة في العالم ضد هذه المسألة، وأخشى أن تضيع بعض هذه المصالح في فيضان الغضب هذا.

حول المنهج في الكتابة التاريخية: تعقيب على كتاب هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس

عماد الدين خليل*

لا ريب أن كتاب هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس للأخ الدكتور ماجد عرسان الكيلاني،[1] يقدم إضافة قيمة للدراسات المعنية بالتاريخ الإسلامي، وذلك بإعطائه البعد الاجتماعي المساحة التي يستحقها في الحركة التاريخية عام، وفي تحقيق الانتصارات الكبرى بنحو خاص.

ولقد كان تحرير القدس على يد الناصر صلاح الدين في أعقاب معركة حطين (عام 583 واحداً من الانتصارات الحاسمة التي لم تكن لتتحقق بجهد البطل التاريخي وحده، وإنما بدخول ا تمع المسلم طرفاً في المعادلة.

وتزداد أهمية الكتاب المذكور إذا تذكرنا كيف أن معظم الدراسات التي تعاملت مع التاريخ الإسلامي انصبت اهتماما ا بالدرجة الأساس على الجوانب السياسية والعسكرية وأهملت الجانب الاجتماعي، وقد دفعها هذا في كثير من الأحيان إلى تأكيد أثر البطل (الفرد) في التاريخ وتضخيم مساحته على حساب الجماعة.

---

* دكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة عين شمس بالقاهرة 1968م؛ أستاذ بكلية التربية بجامعة الموصل، ومدير المتحف الحضاري بالموصل (العراق).

[1] صدر في طبعته الثانية عن الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرنـ دن، فرجينيـ ا، 1995.

ولقد استطاع المؤلف، من خلال خبرته العلمية والتأليفية تقديم عمل مقنع بخصوص مجمل الظروف التاريخية التي قادت إلى تحرير القدس. إلاّ أنه في تأكيده هذا الجانب، وأن كتابه يمثل محاولة رائدة في سياقه، انـزلق باتجاه التعميم، وأشار إلى أن المؤرخين المعاصرين الذين بحثوا في عصر الحروب الصليبية، رموا بثقلهم باتجاه البطل باعتباره العامل الأساس في صياغة الوقائع والانتصارات.

ثم مضى إلى القول بأن "الملاحظات التي يمكن أن توجه لمثل الدراسة التي قام ا الدكتور نفسه الدكتور عماد الدين خليل... والدراسات التي تناولت حياة صلاح الدين بالمنهج والأسلوب نفسها، أ ا اتبعت منهج التأريخ الفردي الذي يركز على شخص القائد وجهوده في مواجهة التحدي الصليبي، دون أن تبرز الطابع الجماعي للنخبة والأمة في الإعداد والجهاد. كما أن هذا المنهج لا ينتبه للجهود الجماعية التي سبقت نور الدين وصلاح الدين وأخرجت جيلهما، ولا يقدم حلقات الحدث التاريخي وافيةً متكاملةً، ولا يحيط بقوانين التغيير التي يوجه إليها القارئ الكريم، بل يبقي التاريخ يدور في فلك "الأشخاص" العباقرة لا في فلك "الأفكار الصحيحة. والله –حسب هذا المنهج- يغير ما بقوم من أحوال سيئة إذا تغيرت "أشخاص" القيادة فيهم، وليس إذا غيروا ما بأنفسهم من معتقدات وتصورات وقيم وتقاليد وعادات. ومن الطبيعي أن الإسهام التربوي الذي توفره هذه الدراسات سيقتصر على إمداد القائد الفرد بما يستلهم به روح المسؤولية والنهوض بعبئها وحده، ويجعل الأمة تنتظر ظهور قائد من مثل نور الدين أو صلاح الدين!!".[2]

ثمة مسألة أخرى... إن الأخ المؤلف وهو يتحدث عن "فلسفة التاريخ" التي وجهت منهج بحثه في الصفحات (18-19) من مقدمته، يحيل إلى كتابه: الأمة المسلمة: مفهومها وإخراجها، الذي صدر عام 1992 دون أية إشارة إلى كتابي التفسير الإسلامي للتاريخ الذي صدر قبله بحوالي عشرين عاماً (1974)، والذي يعالج باستفاضة صيغ التعبير التاريخي (السلبي والإيجابي) مؤكداً رفض التفسير الأحادي للتاريخ: البطل أو الجمهور أو الدافع الاقتصادي أو العرقي... إلخ، داعياً إلى وضع كل القوى الفاعلة في المنظور، ومحللاً أبعاد "التغيير" التي أكدها كتاب الله ﷻ:

---

[2] المرجع نفسه، ص 23.

"إن الفكر الأوروبي الذي اعتاد التأرجح المتطرف بين أقصى اليمين وأقصى اليسار ما كان له إلاّ أن يمارس منهجيته الخاطئة هنا أيضاً، فيبسط الأمور، وينطلق من الرؤية (الواحدية) التي ترد الفعل النهائي في صياغة الوقائع التاريخية إلى الفرد وحده (البطل) أو الجماعة وحدها (الجماهير)، سواء عملت في إطار (الطبقة) كما يرى ماركس، أو في نطاق (الدولة) القومية كما يرى هيغل. ونحن نجد بين كتاب: البطل في التاريخ لسدني هوك الأمريكي والمادية التاريخية لستالين الروسي، بوناً شاسعاً وهوة عميقة تفصل بين الفرد والجماعة، ولا تنتج –على المستوى النظري- أي لقاء بين الطرفين، على الرغم من أنه على المستوى العملي ووفق ما يحدث "فعلا" لا تجيء الأحداث إلاّ تمخضاً عن إرادة الطرفين.

"إننا نلمح هذا التوازن الواقعي في توزيع مساحات الفعل الذي يصوغ الواقعة التاريخية، على الفرد والجماعة، في خطابات القرآن الموجهة للطرفين على السواء: ﴿يا أيها الْإنسانُ...﴾، ﴿يا أيها الناس...﴾، ﴿يا أيها الذِين آمنوا﴾، سواء في التكاليف العقدية والأخلاقية والتشريعية التي أنيطت ما، أو في العروض التاريخية التي يبرز فيها أثر الأفراد (الأمر الذي يبدو واضحاً في تأكيد أثر الأفراد (الأمر الذي يبدو واضحاً في تأكيد أثر الأنبياء عليهم السلام) أو أثر الجماعات سلباً أو إيجاباً، الأمم والشعوب والجماعات والقرى التي آثرت الإيمان أو ظلت على كفرها.

"إن الإنسان (فرداً) يرد في القرآن في حوالي خمسة وستين موضعاً، والنفس (المفردة) في حوالي مائة وأربعين موضعاً، والأنفس (جمعاً) في حوالي مائة وستين موضعاً، والمؤمنين بتصريفا ا وضمائرها (جمعاً) في حوالي أربعمائة وسبعين موضعاً، والأمة في حوالي خمسة وستين موضعاً، والقرية (كوحدة اجتماعية) في حوالي خمسة وخمسين موضعاً.

"وهكذا، فحيثما أمعنا في استخدامات القرآن اللغوية المتعلقة بالفرد والجماعة، على مستوى (التكليف أو الإخبار) أو (التحذير) فإننا سنلتقي بتعابير عديدة تدلنا على الأهمية الكبرى التي يوليها القرآن للفرد والجماعة على السواء. إننا بمجرد أن نجري مقارنة شاملة، من خلال العروض القرآنية، بين وظائف الأنبياء عليهم السلام أفراداً أو أبطالاً وبين الأمم أو الجماعات التي آمنت بدعو م أو وقفت في الخطوط المضادة، فإننا

سنضع أيدينا على الصيغة المتوازنة التي يعرض ا كتاب الله موقف الإنسان فرداً وجماعة من حركة التاريخ وصياغة وقائعه الدائمة.

"إن هذا التوازن ليس أمراً مقصوراً على نظرة القرآن التفسيرية لأحداث التاريخ، إنما هو جزء أساس في صميم بنيته العقائدية والتشريعية. وبينما تنحرف المفاهيم الوضعية باتجاه الفردية، حتى تصل بالفرد إلى مرتبة الألوهية، تاركة الجماهير تحت رحمة الطغيان الجماعي، نجد الإسلام يحفظ التوازن ويحميه عبر سلسلة طويلة من التوجيهات والتشريعات وآداب السلوك والممارسات الأخلاقية التي لا مجال لذكرها هنا بطبيعة الحال...".[3]

أما قوانين التغيير التي ذكرها المؤلف في مقدمته فقد عالجتها باستفاضة في كتابي المذكور، عبر أكثر من زاوية وفي أكثر من مكان، تلك التي "أكد القرآن حدها الإيجابي بقوله: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد: 11). وأكد حدها السلبي بقوله: ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمةً أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم...﴾ (الأنفال: 53)، هذا التغيير الذي يمتد إلى سائر المساحات الأخلاقية، والمكونات النفسية الأساسية، والعلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكّن الإنسان فرداً وجماعة من مواجهة حركة التاريخ...".[4]

ومهما يكن من أمر فإن بمقدور القارئ أن يرجع إلى الفصلين الثاني والرابع من كتابي المذكور لكي يتأكد له أن جلّ المفردات التي أشار إليها الأخ المؤلف في مقدمته عن فلسفة التاريخ سبق وأن تمّ تأكيدها قبل أكثر من عشرين عاماً.

ولست بحاجة إلى الإعلان عن كتابي ذاك، وإنما هي الضرورات التي تبيح المحظورات، وتعديل التعميم الذي أصدره الأخ المؤلف والذي وضعني رغماً عني في خانة التفسير البطولي للتاريخ

لقد رفضت في مؤلفاتي كافةً مبدأ التفسير الأحادي للتاريخ وخطيئة القول بـ "إما هذا أو ذاك" واستبدال "هذا وذاك" ا. ولقد كانت بؤرة كتابي عن (نور الدين محمود) تأكيد تكوين الجبهة الخلفية الضرورية لصناعة النصر... والجبهة تعني ا تمع

---

[3] عمادالدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، بيروت: دار العلم للملايين، 1991، ص 166-167.

[4] المرجع نفسه، ص 261.

والأمة، وبالتالي فإن انتصارات صلاح الدين لم تكن ثمرة جهوده وحده بوصفه بطلاً تاريخياً، وإنما جاء الرجل لكي يمارس أثره في ظرف عام قادر على تحقيق المطلوب.

والحق أنه ما لم تقم دولة الإسلام التي تحكم بشريعة الله فإنه لن يكون بمقدور أي مجتمع مسلم أحسنت تربيته تحقيق النصر المطلوب، تماماً كما أن دولة كهذه لن يكون بمقدورها أن تمرس أثرها التاريخي ما لم تقم على قاعدة اجتماعية سليمة.

ولقد انتبه الأخ الدكتور محسن محمد صالح في كتابه: الطريق إلى القدس، إلى هذه الحقيقة وهو يتعامل مع كتابي عن نور الدين، فعالج في ضوئها المفردات الآتية في الحلقة الخاصة بجهاد نورالدين محمود تحت عنوان "معالم النهضة الإسلامية":

1- القيادة الإسلامية الصادقة.
2- التزام أحكام الإسلام وتطبيقها.
3- البناء الإيماني والتربوي والثقافي.
4- الإعمار والبناء الحضاري والاجتماعي.
5- البناء الاقتصادي.
6- البناء الجهادي والعسكري.[5]

وطالما تمّ تأكيد الرؤية التكاملية في مؤلفاتي الأربعة التي تناولت فيها عدداً من الشخصيات الإسلامية وهي: دراسة في السيرة، وملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، وعماد الدين زنكي، ونور الدين محمود: الرجل وتجربته الإسلامية.

ففي دراسة في السيرة –على سبيل المثال- تم تأكيد مبدأ الدوائر الثلاث التي يتداخل بعضها في بعض، وتتسع صوب الخارج لكي تشمل مزيداً من المساحات: دائرة الإنسان فالدولة فالحضارة. ولقد اجتاز الإسلام في مكة دائرة الإنسان، ثم ما لبثت العوائق السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية أن صدته عن المُضي في الطريق صوب الدائرة الثانية حيث الدولة؛ لأنه بلا دولة ستظل دائرة الإنسان، التي هي أشبه بنواة لا يحميه جدار، مفتوحة على الخارج المضاد بكل أثقاله وضغوطه وإمكاناته المادية والروحية. ولن يستطيع الإنسان الفرد أو الجماعة التي لا تحميها دولة أن يمارسا

[5] د. محسن محمد صالح: الطريق إلى القدس، لندن: منشورات فلسطين المسلمة، 1995، ص 118-122.

مهمتهما حتى النهاية، سيما إذا كان قيمهما وتصورا ما تمثلان رفضاً حاسماً لقيم الواقع الخارجي والتجربة المعيشة، ولا بد إذن من إيجاد الأرضية الصالحة التي يتحرك عليها المسلم قبل أن تسحقه الظروف الخارجية أو تنحرف به عن الطريق. وليست هذه الأرضية سوى الدائرة الثانية، وليست هذه الدائرة سوى الدولة التي كان على المسلمين أن يقيموها وإلا ضاعوا...".[6]

وفي ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز يرد الاستنتاج الآتي في خاتمة الكتاب: "إن هذه الرحلة –مع الرجل- علّمتنا كيف يكون الإيمان دافعاً حضارياً، فضلاً عن كونه الأساس المبدئي، أو العامل، الذي يشد القيم المبعثرة والإرادات المختلفة الاتجاه، وأعمال الناس ومنجزا م إلى هدف محدد، ويضع لها الإطارات التي تجعل من مجموع هذه القيم والأهداف والإنجازات والأعمال وحدة حضارية متميزة. فهو –فضلاً عن هذا كله- يقوم بوظيفة المحرك، أو الدافع الداخلي، الذي يدفع الإنسان والجماعات، في نطاق الحضارة الواحدة، إلى التقدم دوما بحضار م صوب آفاق جديدة ومكاسب أكثر غنى، عن طريق استغلال إمكانات الزمن والمكان إلى أقصى مدى ممكن...".[7]

وفي مقدمة عماد الدين زنكي ترد التأشيرات الآتية ذات الارتباط الوثيق بما نحن بصدده: "في أيام المحن والأحزان والنكبات، كان يطلع –دائماً- بطل من ثنايا الغيب، تبعثه حكم الله من مداها البعيد، فيضرب وجماهير أمته، يميناً وشمالاً بعزم وتصميم، وسرعان ما يجد المبحرون المختنقون المدى وقد انفسح أمامه، والطريق المضطرب وقد استقام تحت خطوا م، فإن هم ساروا على الطريق، وأسهموا في توسيع المدى، ودفع الاختناق، منحهم الله الأرض وأدال الأيام لهم، وإن هم عجزوا عن المتابعة، وكبتوا طاقا م وقدرا م، سلبهم الله الأرض، وأدال الأيام منهم. وسيظل تاريخ المسلمين هكذا يتأرجح بين المصيرين: إما حركةً والتزاماً وجهداً وإبداعاً فالأرض والدولة، وإما

[6] عماد الدين خليل: دراسة في السيرة، بيروت: دار النفائس/مؤسسة الرسالة، 1991، ص 128.
[7] عماد الدين خليل: ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط11، 1985، ص 201.

سكوناً وفسقاً ومروقاً وترفاً وتقليداً، فتشرد وخضوع... وليس ثمة في سنة الله حلّ وسط".[8]

ووضح من مجرد متابعة لمفردات الفقرة السابقة ودلالات هذه المفردات فضلاً عن ضمير الجمع المعتمد فيها أن الحديث يتجاوز البطل إلى الطرف الآخر في المعادلة: الجمهور أو الجماعة أو الأمة...

وهذا ما يتكرر في أماكن أخرى من المقدمة نفسها منها: "بل كان يقف وراء كل واحد من هؤلاء –الأبطال- ألوف من ا اهدين شمّروا عن سواعد الجد، وانطلقوا خلف قاد م"،[9] ومنها: "إن الأمة الإسلامية لا يمكنها بحال أن تنتظر أكثر من ثلاثين سنة كي يأتي عماد الدين زنكي... الذي... فتح الطريق أمام نور الدين وصلاح الدين والناصر قلاوون للسير فيها حتى النهاية حيث عادت الأرض والدولة إلى الأمة التي صبرت طويلاً على صراع قاسٍ تحتم سنة الله الصبر عليه".[10]

أما في نور الدين محمود: الرجل وتجربته الإسلامية فتبدو المسألة أكثر وضوحاً وتأكيداً منذ الصفحة الأولى من المقدمة، فضلاً عن بنية الكتاب كله... فثمة إشارة إلى أن الرجل "حقق بانقلابيته التي غطت جل مساحات الحياة، واستمداده من منابع الإسلام الأصلية في القرآن والسنة، الأرضية المناسبة التي تبعث ا اهد إلى الوجود وتمكنه من أداء أثره في أحسن الظروف، وأكثرها قدرة على شحن طاقاته، لا سيما وأن الجهاد لا يتحقق مفهومه الحركي الدائم إلاّ بوجود شروط معينة أبرزها: القيادة المخلصة، الملتزمة، الواعية، والتمسك الجماهيري، والدفع الروحي الدائم، والرؤية الموضوعية...".[11]

وثمة إشارة أخرى في المقدمة نفسها إلى "أن تجربة نور الدين- التي عالجها الكتاب- فيما يمكن تسميته باطمئنان: إقامة الحكم الإسلامي في دولته، تأتي شاهداً تاريخياً مقنعاً، تماماً كما كانت تجربة عمر بن عبدالعزيز من قبله، على أن الإسلام عقيدة "أيديولوجية" قدير في أية لحظة تتوفر فيها النية المخلصة والإيمان الصادق

[8] عمادالدين خليل: عماد الدين زنكي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1982، ص 8.
[9] المرجع نفسه، ص 10.
[10] المرجع نفسه، ص 12-13.
[11] عماد الدين خليل: نور الدين محمود: الرجل وتجربته الإسلامية، دمشق: دار القلم، 1987م، ص 3.

والالتزام المسؤول والذكاء الواعي، على التماس مع واقع الحركة التاريخية وصياغتها، أو إعادة صياغتها، في ضوء معطيات الإسلام كتاباً وسنةً واجتهاداً ورصيداً تشريعياً، وعلى أن الجماهير الإسلامية مهما صدت عن الاتصال المباشر بموارد فكرها وعقيد ا وتاريخها، فإ ا تظل تحمل في عقولها وقلو ا ووجدا ا ذلك التواصل الدائم والتناغم العميق مع هذا الدين الذي كرمها الله ورسوله به، والذي لن تجد معه في أي "بديل" قد يجيء من هنا أو يؤتى به من هناك، إلاّ التغرب والتمزق والانقطاع.

"إ ا جماهير قرون الالتزام الطويلة ليس مع عقيدة كالعقائد التي تحمل الخرافة فتسقط ا في بدء الطريق، أو العتمة المادية التي تضل معها في منتصف الطريق، ولكنها عقيدة المنطق البشري والتوازن المعجز بين مطالب الروح العليا وضرورات المادة وشدها. إ ا لن تجد ما تضيعه هناك: العقل أو الروح أو الجسد. ومن ثمّ تظل تحمل الاستعداد للعودة إلى العقيدة التي ما ضيعتها، إذا تفرقت ا السبل، العودة التي تتحقق كفعل تاريخي من خلال بروز تحد خارجي أو داخلي خطير، أو في أعقاب ظهور قيادة مؤمنة واعية... العودة التي كانت تخرج ا دوماً من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدالة الإسلام".[12]

والحق أن مساحات واسعة من كتاب الأخ المؤلف نفسه خصصت لإبراز أثر ثلاثة من زعماء التجديد والإصلاح في إخراج جيل صلاح الدين وهم الغزالي، والكيلاني ونور الدين محمود. فهل يعني هذا أن المؤلف ها هنا لجأ إلى التفسير الفردي للتاريخ؟ أم أن أية حركة تغييرية أو إصلاحية يشهدها التاريخ إنما هي نتاج لقاء القائد بالجماعة أو الجمهور، وهو الأمر الطبيعي الذي لا أعتقد أن اثنين يختلفان فيه وإلاّ دخلنا دائرة الجدل العقيم الذي يدور حول التساؤل التقليدي المعروف: هل أن الدجاجة من البيضة أم أن هذه من الدجاجة؟

والذي فعلته في كتابي عن نور الدين محمود هو نفسه الذي فعله الأخ المؤلف وهو يتعامل مع الغزالي والكيلاني ونور الدين محمود: قدرة هؤلاء وتلامذ م من بعدهم على إحداث التغيير المطلوب و يئة الأمة لممارسة أثرها التاريخي بدليل انه في حديثه عن

[12] المرجع نفسه، ص 5-6.

نورالدين محمود يعالج المفردات نفسها التي عالجتها في كتابي الذي تضمن فصولاً أربعة هي:

- رحلة في تكوين الرجل.
- في ميدان الإدارة والقضاء.
- في ميدان المال وا تمع.
- وفي ميدان التربية والثقافة.

ونقرأ في كتاب الأخ المؤلف العناوين الآتية: إعداد الشعب إعداداً إسلامياً وتكامل الجهود التربوية، وصبغ الإدارة الإسلامية وتكامل القيادات السياسية والفكرية، والزهد والتعفف وبذل المال في الصالح العام، وتوفر الأمن والعدل واحترام الحريات العامة.

ويتساءل المرء: من الذي رسم هذه السياسات ونفذها؟ أليس هو نور الدين محمود؟ فلماذا تكون محاولتي تفسيراً فردياً للتاريخ ومحاولة الأخ المؤلف رفضاً لهذا التفسير؟

وأخشى ما أخشاه أن يكون الأخ المؤلف قد مارس خطيئة "وضع البيض كله في سلة واحدة"، أو أنه لم يطّلع على كتابي –ابتداءً- واكتفى منه بالعنوان!

فمن أجل إبراز تميز منهجه في المعالجة، وجدته، اعتبر كل الذين تحدثوا عن العصر "من أصحاب التاريخ الفردي"، على الرغم من أن بعضهم كانوا قد تجاوزوا أحادية الرؤية هذه، قبله بعشر سنوات أو عشرين!

والحق أن كتابينا المتواضعين معاً، يعرضان لظاهرة التحرير بوجهيها المتكاملين بعيداً عن التشبث بالتفسير الفردي، وإعطائه –بدلاً من ذلك- مساحته المحددة التي يستحقها، وهي مساحة مؤكدة وإلا ألغينا أثر الأنبياء عليهم السلام، والزعماء والقادة في الفعل التاريخي!

فأما كتاب الأخ المؤلف فقد مضى في الحديث عن التغيير الذي يقود إلى إخراج ا تمع أو الجيل المسلم القدير على التحرير. وأما كتابي فقد أكد التغيير الذي يقود إلى إخراج الدولة الإسلامية القديرة على التحرير بقيادا ا وقواعدها على السواء.

ولن يجادل أحد في أن كل واحدة من هاتين الصيغتين تسند الأخرى وتمكّنها من أداء أثرها بأكبر قدر من الضمانات.

لكن الجدل قد ينصب على أيهما أكثر فاعلية في عملية التحرير: الجماعة أم الدولة؟ ولقد أجاب كتابي عن السؤال وأشار –من خلال شبكة الوقائع نفسها- إلى الدولة التي تحكم مجتمعاً مسلماً بطبيعة الحال... بعيداً عن إشكالية البطل والجمهور... فالمسألة كانت أكبر بكثير...

أخيرًا لا بد من الإشارة إلى مسألة ذات طابع فني بالدرجة الأولى، وهي أن قيام هذا المؤلف أو ذاك بدراسة حياة الأشخاص فيما يعرف بفن الترجمة لا يعني –بالضرورة- أن المؤلف من دعاة التفسير البطولي أو الفردي للتاريخ، وإنما هي المطالب المنهجية الصرفة لهذا الفن التي تقتضي تخصيص الدراسة عن الشخصية التاريخية.

قد يحدث أن يعطي هذا مؤشراً على توجه مؤلف كالعقاد مثلاً في عبقرياته، ولكن التعميم خطيئة علمية وذلك باعتبار كل الذين مارسوا هذا الفن من أولئك الذين ينكرون أثر المجتمع، أو الأمة، أو الجمهور، بدليل أن طه حسين –مثلاً- وهو يكتب: الشيخان فيما يوحي بتأكيده أثر البطل في التاريخ، أنجز في سياق العصر نفسه، مؤلفيه الآخرين: الفتنة الكبرى، وعلي وبنوه. وفي الكتابين يرمي بثقله صوب التفسير المادي للتاريخ، وهو تفسير يلغي أثر الفرد، ويؤكد المجتمع والمتغيرات التحتية كما هو معروف.

ومعروف أن الترجمة فن أصيل في المكتبة التراثية لأمتنا المسلمة، وكتب التراجم تحتل أكثر من سبعين بالمائة من مساحتها... واستمرار المعاصرين على هذا التقليد القادم من رحم علوم الحديث ودراسة الرجال وآليات الجرح والتعديل، أمر مشروع بل هو ضروري، وهو لا يعني –بالضرورة- إهمال القطب الآخر في الفعل التاريخي وهو الجمهور... وإذا حدث هذا بالنسبة لهذا المؤلف أو ذاك فإنه لا يعني –بالضرورة- كل الذين ترجموا للآخرين...

ليس من طبعي أن ألاحق بالنقد معطيات الآخرين، بل على العكس، كنت أميل دائماً إلى التقويم والتركيز على جوانب التألق والإبداع على مستوى المنهج والموضوع. ولا ريب أن كتاب هكذا ظهر جيل صلاح الدين الذي سبق وأن شرفني المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتقويمه في طبعته الأولى، وإبداء الرأي بخصوص إمكانات إعادة طبعه ضمن إصدارات المعهد، هو واحد من المؤلفات المتألقة منهجاً وموضوعاً. ولكن كلمة

الحق يجب أن تقال، ورد الحق إلى أصحابه وعدم إغماطه يجب أن يكون –كما علمنا الأجداد- واحداً من التقاليد السائدة في حياتنا العقلية.

وإنني إذ أكتب هذا ألتمس من الأخ المؤلف والقارئ الكريم العذر في الحديث عن مؤلفاتي المتواضعة وهو تقليد غير مقبول...

ولذا ترددت أكثر من سنتين قبل أن أكتب هذه الكلمات.

سنن القرآن
في قيام الحضارات وسقوطها

المؤلف: **محمد هيشور**
الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، مكتب القاهرة (سلسلة الرسائل الجامعية 30)،
الطبعة الأولى: 1996م (325صفحة).

يونس صوالحي*

تقديم

تأتي محاولة محمد هيشور لتسهم في الكشف عن أهم سنن قيام الحضارات وسقوطها لمن رام استرجاع القيادة الحضارية للأمة الإسلامية من جديد. وسنقف عند أهم الأفكار التي تضمنها هذا الكتاب الذي جاء في 325 صفحة من الحجم المتوسط موزعة على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة وقائمة بأسماء المصادر والمراجع.

عرض وتحليل للكتاب

استهل الكاتب دراسته بمقدمة عرض فيها إشكالية بحثه، محدداً إياها بتلك الثنائية التاريخية ا سدة في قيام الحضارات وسقوطها. وقد اختار الكاتب دراسة هذه الثنائية من خلال ما رسمه القرآن الكريم من سنن لقيام الأمم وسقوطها على مر التاريخ.

تطرق الباحث في الفصل الأول إلى معنى السنن ومفهوم الحضارة كما يصورهما القرآن. فبعد أن تناول مفهوم السنة لغةً واصطلاحاً عند المحدثين والفقهاء والأصوليين، تطرق إلى

---

* ماجستير الدراسات الإسلامية من الجامعة الإسلامية العالمية 1995، محاضر بالمركز الإعدادي في الجامعة نفسها.

معناها في الفكر الإسلامي منتهياً إلى تعريفها بأ ا: "مجموعة القوانين التي يسير وفقها الوجود كله وتتحرك بمقتضاها الحياة" (ص27)، وهي ذا المفهوم قسمان: سنن إجبارية وهي التي تجري على كل الكائنات الحية، وسنن اختيارية وهي التي للإنسان قدرة إرادية فيها. فالسنن –بوصفها قوانين ربانية- ترسم للكون مساره وللإنسان طريقه، وهي بذلك تمتاز بالخصائص الآتية:

أولاً: إ ا حيادية لا تحابي أحداً بغض النظر عن معتقداته ولونه وعرقه، فهي دائماً في صالح من يأخذ ا.

ثانياً: إ ا العامل الأساسي في البناء الحضاري، وهذا يقتضي اكتشافها وتسخيرها في عملية البناء.

ثالثاً: إ ا مبنية على منظومة عقدية يجب مراعا ا ونحن نتعامل مع السنن. وفي هذا المقام يعيب الكاتب على الفكر الغربي عدم فهمه الدقيق لموضوع السنن. فهو في نظره لا يؤمن بوجود السنن من حيث إ ا حقائق كائنة وثابتة في الحياة، وهو بذلك (أي الفكر الغربي) يبحث في أثر الأشياء وعللها لا في ذوا ا وكنهها.

رابعاً: قوانين ربانية وليست حتميات ولا جبريات، أي أ ا تتحقق بإرادة الله ﷻ.

ويرى الكاتب أن التصور الخاطئ للسنن هو الذي جعل الغرب يصنع حضارة سادها القلق واليأس وغير ذلك من الويلات والمصائب. ومع كثرة سماعنا لهذه المقولة في مناسبات عدة، فإن الكاتب، وهو يردد هذا الحكم عن الغرب، لا يوضح لنا السنن التي لم يأخذ ا الغرب، والتي كانت سبباً في قلقه ويأسه. فما ذكره الكاتب بشكل مقتضب يحتاج إلى كثير من التحليل والبيان، وعدم ا ازفة بإطلاق أحكام قبل التدليل عليها.

السنن من خلال القرآن

يزخر القرآن الكريم بتأصيلات رائعة في موضوع السنن، فهو دائماً يوجه أنظارنا إلى استنطاق التاريخ واستقراء الحوادث والأسباب التي حطت أقواماً ورفعت آخرين، وهو ما حدا بكثيرين من علماء الإسلام إلى استغلال ذلك لعملية التأسيس التي شملت كثيراً مـن العلوم الطبيعية والتطبيقية.

والكاتب وهو يؤصل لهذه الفكرة، ينسى ما ذكره في عبارة سابقة من "أن موضوع السنن من أهم القضايا الجديدة بالبحث والدراسة في القرآن الكريم التي غفل عنها المفكرون

والمفسرون" (ص 32). فلا مجال للغفلة وهم يوظفون السنن ضمن العملية الاكتشافية، التي قادوا زمامها قروناً عديدة.

ومن جهة أخرى، فإننا نجد طائفة من الفلاسفة والمؤرخين اهتموا بدراسة الأسباب والدواعي التي كانت وراء قيام الحضارات أو سقوطها منهم: ابن سعد (230هـ/845م)، وابن مسكويه (421هـ/1030م)، والبيروني (440هـ/1048م). أما ابن حبان (469هـ/ 1077م)، وهو من المؤرخين السياسيين، فقد حلل تحليلاً رائعاً سقوط قرطبة وبين الأسباب التي أدت إليه. وأخيراً ابن خلدون (808هـ/1405م) الذي توج هذا الفقه الحضاري بكتابه الفريد: المقدمة، الذي أصلَ فيه لنظرية الدورة الحضارية التي سيتولى تطويرها مفكرون لاحقون. ويلاحظ الكاتب في هذا الصدد أن إسهام ابن خلدون في دراسة موضوع السنن كان آخر محاولة جادة قدمها العقل المسلم في هذا الشأن.

ولعل أبرز سمة يركز عليها القرآن الكريم في موضوع السنن هو انضباط الساحة التاريخية والاجتماعية بقوانين تشبه تلك التي تحكم الظواهر الطبيعية، وهي بالتالي سنن ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وطريقة اكتشافها هي السير في الأرض والتأمل في أحوال الأمم، كما أكد ذلك القرآن الكريم فقال تعالى: ﴿قَد خلَت مِن قَبلِكُم سنن فَسِيروا فِي الْأَرضِ فَانظُروا كَيف كَانَ عاقِبةُ الْمكَذِّبِين﴾ (آل عمران:137)، ولكن مصدر معرفة السنن هو الله سبحانه وتعالى: ﴿يرِيد الله لِيبين لَكُم ويهدِيكُم سنن الَّذِين مِن قَبلِكُم ويتوب علَيكُم والله علِيم حكِيم﴾ (النساء:26).

أما السنن الإلهية الأخرى فقد ذكر الكاتب منها سنة النصر، وسنة العقاب بعد الكفر، وسنة معادلة الكفار للرسل.

وتشكل هذه السنن الرؤية الحضارية الكامنة في القرآن. ولذلك فإن الوعي بهذه السنن والعمل بمقتضاها يصنع الفرد المتحضر الذي يتحلى بالأخلاق الفضلى فيسمو على الفرد القانوني، إذ إن سلطة الأخلاق أقوى من سلطة القانون.

أما عن السنن والصدفة، فقد أكد الباحث أنه ليس هناك مجال للصدفة في هذا الكون، ولاحظ أنه لا يدرك ذلك إلاّ من اعتنق عقيدة التوحيد. وهذا مؤيد بكثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وخلَق كُلَّ شيءٍ فَقَدره تقْدِيراً﴾ (الفرقان: 2).

أما عن علاقة السنن بالصراع، فيلاحظ الكاتب أن الصراع لا يمكن أن يكون سنة تدفع إلى الرقي والازدهار، لأن الصراع في حد ذاته خارج عن سنن الله التي قضت بقيام المجتمعات

على أسس الإيمان والحب والتعاون. وهذا لا يناقض نظرية التدافع الاجتماعي التي جاء ا القرآن، إذ قال تعالى: ﴿ولَولا دفْع اللهِ الناس بعضهم ببعضٍ لَفَسدتِ الْأَرض ولَكِن الله ذُو فَضلٍ علَى الْعالَمِين﴾ (البقرة:251). فالتدافع سنة يقضي ا على الفساد الذي يحدثه الكفار وا رمون، ولولاه لما وجد للظلم والانحراف ما يدفعه. لكن القرآن لا ينكر وجود الصراع الذي يحكم كثيراً من الظواهر الطبيعية كما أنه لا يجعلها الأساس المنهجي لتفسير التاريخ. وهو ما يهدم التفسير الماركسي للتاريخ الذي جعل من الصراع منهجاً تفسيرياً له.

أما عن السنن والحتمية، فيعد الباحث مبدأ الحتمية تجنياً على عقيدة الغيب وحرية الاختيار التي زود ا الإنسان، وإن كان هذا الأخير لا ينجو من بعض السنن الحتمية كالفناء الذي يمس كل من على الأرض: ﴿كُلُّ من علَيها فَانٍ﴾ (الرحمن:26). ولعل أهم نقطة يجب التركيز عليها هي أن السنن لا تجري جرياناً آلياً حتمياً أعمى، بل كل أمر يجري بقضاء الله وقدره. أما عن سنة التوازن، فهي تضمن للحضارة تقدماً متوازناً بين حاجات الإنسان الروحية والمعنوية والمادية، وبفقدا ا اهتز عرش الحضارة المعاصرة وهي –في رأي الكاتب- آيلة إلى السقوط.

انتقل الكاتب بعد هذا إلى تتبع مفهوم الحضارة في القرآن الكريم، وهي في رأيه تلك الروح السامية من الفضائل والخصال الأخلاقية الطيبة التي تعكس نفسها في سائر النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات. والآيات التي تتبعها الكاتب كلها تتعلق بالمعاني العامة للحضارة كالاستقرار، والسلوك السوي، والتأدب، والرغبة في العمران، وتطوير آليات النظم الحياتية، وترقية البنية الثقافية والعلمية للمجتمع، ومستقر هذه المعاني هو المدينة التي تغاير حياة البدو البعيدة كل البعد عن التحضر الحقيقي. والوحي هو مصدر التحضر الخالد باحتوائه كل دعائم التمدن، ولذلك ما فتئت رسالات الأنبياء جميعاً تركّز على مبدأ الخلافة الذي يمثل أرقى نماذج الحضارة.

ولعلي لا أتفق مع الكاتب في اعتبار القرى محطات متحضرة لاستفعال الرسالات السماوية، إذ إن ذلك يشوش على العلاقة بين المكان والرسالة السماوية وتأثير أحدهما في الآخر. ولو سلمنا بفكرة الكاتب لأصبح ذلك مطية لإنكار كثير من الرسالات. فإذا كانت مكة أكثر القرى تحضراً في الجزيرة العربية فبمجرد التركيز على هذا التحضر يسهل نسبة القرآن إلى القوة الأدبية تمع مكة المتحضر، كما تسهل أيضاً نسبة المعاني السامية الحضارية التي جاء ا الإسلام في حالة التمدن والتحضر التي كانت تتمتع ا مكة. وهذا خلاف لما

يقرره القرآن من أن مكة كانت محرومة من أبسط معاني التحضر، وذلك وصف أهلها بالضلالة: ﴿وإنْ كَانوا مِن قَبلُ لَفِي ضلالٍ مبينٍ﴾ (آل عمران: 164)، وأنه يغلب عليهم الجهل والأمية: ﴿هو الذِي بعثَ فِي الأُميين رسولاً مِنهم﴾ (الجمعة: 2)، فانبثاق التحضر من غير التحضر هو المعنى الذي ركّز عليها القرآن.

أما في الفصل الثاني: فقد اختار الباحث عدداً من المفكرين الذين كانوا –في رأيه- أكثر من غيرهم اهتماماً بأسباب قيام الحضارات وسقوطها. فبدأ بكارل ماركس (1883م) صاحب نظرية الصراع الطبقي والثائر على البرجوازية والرأسمالية والقومية والوطنية، وهي أفكار غير متناسقة ولا متكاملة ولا شاملة في تحديد قيام المجتمعات. أما شبنجلر (1936م) صاحب التفسير العضوي للتاريخ، فيؤكد أنه من التناقض دراسة التاريخ بمنهج العلوم الطبيعية الذي هو العلم، بل لا بد أن يدرس بناءً على منهج "التوسم" أي التأمل والاعتبار.

أما أرنولد توينبي (1975م) فقد فسر قيام الحضارات بناءً على عامل التحدي الخارجي والاستجابة الداخلية. وهو بالتالي يتفق مع مالك بن نبي (1973م) –وهو من المفكرين المسلمين المعاصرين- فيكون الاستعمار أحد العوامل الخارجية التي تدفع الشعوب إلى النهوض. وأهم السمات الأساسية التي تطبع نظرية التحدي والاستجابة عند توينبي هي ما يسمى بالوسط الذهبي، وهي وضعية يتم فيها التوازن بين درجة التحدي ودرجة الاستجابة. فأي خلل في إحداهما يؤدي إلى السقوط الحضاري. أما العامل الآخر المنذر ببداية السقوط الحضاري فهو تحول القيادة أو الأقلية المبدعة إلى أقلية مسيطرة مستبدة. فتظهر الاستجابة من طبقة "البروليتاريا" لمقاومة تحدي الأقلية، فيتم السقوط على شكل غزو الأولى للثانية أو على شكل تآكل القوى الداخلية المتناحرة.

لكن اقتصار الكاتب على ثلاثة فقط من المفكرين لا يعكس الوجهة المتقاربة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي بخصوص قيام الحضارات وسقوطها، فلقد أهمل الباحث محاولة هيجل (1831م) الذي يعتبر عامل الروح من أهم العوامل المؤثرة في صيرورة التاريخ، وأيضاً تأكيد هيجل أن التاريخ يسير وفقاً لخطة محددة، ومهمة الفيلسوف هي معرفة هذه الخطة". كما أن الباحث أهمل محاولة أوجست كونت (1857م) التي تكللت بنظرية "الوضعية التاريخية" التي تبحث عن القوانين والسنن التي يسير على وفقها التاريخ.

وبعدها انتقل الباحث إلى عرض وجهات نظر المفكرين المسلمين، واختار منهم ابن خلدون، ومالك بن نبي وأبا الأعلى المودودي (1979م). فابن خلدون وهو أول عالم مسلم

حاول البحث بدقة في العمران البشري من منطلق سنني. فالحضارة في رأيه تأخذ دائماً شكلاً دائرياً، يدور على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة البدو حيث السلطة فيها للعادة والحاجة. ثم المرحلة الثانية: مرحلة الدولة حيث السيادة فيها للقوانين والنظام ثم تأتي المرحلة الثالثة: مرحلة الحضر التي تكون السيادة فيها للشهوات والإسراف في الترف. ثم تنتقل الحضارة إلى أمة أخرى لتبدأ دور ا من جديد. وهو التقارب المنهجي الذي نجده مع هيجل، فقد لاحظ بعض المفكرين المعاصرين أن التاريخ في نظر هيجل يسير سيراً خطياً مستقيماً، أما عند ابن خلدون فيسير سيراً دائرياً، لكن النتيجة واحدة. كما يركز ابن خلدون على مقومات الحضارة كالأخلاق والتحلي بروح المسؤولية وتوافر العامل الجغرافي.

أما عن سنن سقوط الحضارات فيرى ابن خلدون أن الظلم مؤذن بخراب العمران، واستحكامه مؤذن بتبديد مقاصد الإنسان الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل، والنسل والمال. لكن الباحث وهو يعرض نظرية ابن خلدون في مجال السنن، يهدمها بشكل عجيب عندما يقول: "ولعل أهم ما يؤخذ على ابن خلدون في هذا الموضوع، أن كثيراً من النظريات والقوانين التي انتهى إليها في تفسير شؤون السياسة والملك، وقيام الدول والحكومات وسقوطها لا تصدق إلاّ على تلك الأمم وا تمعات التي عاش أحداثها، أو قرأ تاريخها، وهي شعوب الشمال الإفريقي من العرب والبربر خاصة..." ويناقض الكاتب قوله هذا عندما يضيف قائلاً: "ولقد قدم ابن خلدون أصول منهج تفسير حركة التاريخ وانتقل به من طور السرد والعرض، إلى محاولة استخلاص العبر واستكشاف السنن والقوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية والحضارية، ولذلك كان لابن خلدون فضل السبق والإبداع في مجال اكتشاف سنن التاريخ..." (ص 118)، فأي فضل يعزوه الباحث لابن خلدون ما دام هذا الإبداع مبنياً على استقراء جزئي قام به ابن خلدون في شمال إفريقية؟ أي في إطار زماني ومكاني محدود.

أما المفكر الإسلامي مالك بن نبي فقد غاص في مشكلات الحضارة مركزاً على أهم مقوما ا التي تتمثل في: الإنسان والتراب والزمن، ومحاولاً بيان العلاقات التفاعلية بينها. وتطور البنية الحضارية –في رأي مالك بن نبي- لا يتم إلاّ على مستويين: الفرد وا تمع، من حيث أ ما يسيران سيراً منظماً وفقاً لسنن راتبة مطردة، وأن أي حل لمشكلات الحضارة يجب أن يتم على مستوى مكونا ا أي حل مشكلة الإنسان والتراب والزمن.

ومنهج ابن نبي في التأصيل السنني لقيام الحضارات وسقوطها يستلهم المنهج الخلدوني في ذلك، ولذلك يؤكد أن الحضارة تمر بثلاث مراحل:

مرحلة الروح: وهي المرحلة التي تبزغ فيها الفكرة الدينية التي تبعث الروح في الإنسان والتراب والزمن. ثم مرحلة العقل، وهي المرحلة التي تتفجر فيها طاقات الأمة الفكرية والعلمية والحضارية وهي مرحلة الازدهار. ثم مرحلة الغريزة وهي المرحلة التي تطلق فيها الشهوات والنـزوات من عقالها، فيطغى عالم الأشياء في ا تمع، ويضمحل "عالم الأفكار".

والملاحظ أن الباحث قد خلط بين هذه المراحل، فجعل مرحلة الروح هي مرحلة الازدهار، أما مرحلة العقل فلم يذكرها أصلاً، والمرحلة الثانية هي مرحلة ظهور المظاهر السلبية كالانحرافات العقدية، والعقد النفسية، والمظالم الاجتماعية. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة السقوط والا يار الحضاري.

فعندما تشتد الحضارة على سوقها، تقوى شبكة العلاقات الاجتماعية وتسري في الأمة روح "الفاعلية" ويقوى شعورها بمسوغات وجودها، فإذا ارتخت شبكة العلاقات الاجتماعية فذلك إيذان بسقوطها ودخولها مرحلة اللاحضارة.

أما المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي، فيرى أن حسن تصور الحياة الدنيا وتحديد الغاية من الوجود وتبني العقائد الصحيحة وإيجاد نظام تربوي صارم وبناء النظام الاجتماعي من أهم العوامل في قيام الحضارات. ويرى المودودي أن الحضارات تسقط بعوامل داخلية وأسباب ذاتية، وأن أية حضارة تنشأ تحمل بذور فنائها في داخلها.

ويبقى علينا أن نتساءل، هل سقوط الحضارات أمر حتمي؟ لقد ذهبت معظم الأيديولوجيات الدينية والفكرية إلى حتمية السقوط عند استكمال آخر مرحلة من مرحلة الدورة التاريخية والتعاقب الحضاري. لكن تفسير هذه الحتمية والأسباب المؤدية إليها هو ما يشكل نقطة الاختلاف بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي عموماً. إلاّ أنني لا أتفق مع الكاتب وهو يساير فكرة الحتمية ويدعي أن التفسير القرآني يقول ا. وفي محاولة لتسويغ ذلك، قال الكاتب "بالحتمية التفاؤلية"، أي أنه بعد سقوط حضارة ما بموجب الدافع الحتمي يمكنها أن تستعيد سياد ا من جديد إذا أخذت بالسنن الموضوعية لقيام الحضارات، خصوصاً وأن رأي الكاتب هذا جاء مجرداً عن أي دليل نقلي أو عقلي. بل إن ما ثبت في القرآن من الوعد بالنصر والتمكين والاستخلاف للمؤمنين محمول على التأييد وليس على التوقيت، أي

تأقت الحضارة بوقت محدد. ولو كان ذلك محمولاً على التوقيت لما استحقت الأمة اللوم ولا حتى العقاب لسقوطها الحتمي.

وبعدما ناصف الباحث كتابه، بدأ يتحدث عن لب الموضوع، ألا وهو سنن القرآن في قيام الحضارات. وقد أحسن فعلاً وهو ينطلق من باب المفاهيم والتصورات، فبدأ بالتصور عن الوجود بوصفه عاملاً قبلياً وضرورياً لقيام الحضارات. فالتصور الذي يقدمه القرآن عن الوجود هو ذاته الذي يتفاعل مع الأسس العقدية الخالدة ويقذف بالأمة في رحم الحضارة منتظرة بذلك وقت ميلادها وتحقيق شهودها. وحبذا لو أن الكاتب توسع في الحديث عن حقيقة التصور للوجود من خلال مستوياته الثلاثة: علاقة الإنسان بالله ﷻ، وعلاقة الإنسان بالكون، وعلاقة الإنسان بالإنسان.

اما العبرة أو الاعتبار، فهي من السنن التي تجنب الأمم مهالك الانـزلاق والسقوط الحضاري. فإذ تأملنا آيات القرآن وجدناها مليئة بأحوال أمم أخذت بأسباب القيام فقامت، وأخرى أخذت بأسباب السقوط فأفِلَت. وقد كان ذلك منهجاً فريداً من نوعه في شحذ فاعليات بناة الحضارة الأوائل. ولذلك فإن أية دراسة تاريخية سننية لا تستلهم روحها من القرآن فنتائجها ودورها في دفع الحضارة ناقص ومعتل.

ولذلك لاحظ الكاتب أن موضوع "العبرة" لم يدرس دراسة وافية حتى الآن، وهو ما يحتاج إلى دراسة منهجية –في رأيي- تحدد كيف تتم عملية الاعتبار، ومجالاته ووسائله... إلخ، وكنت أتمنى أن يقوم الكاتب بعقد فصل خاص لذلك، خصوصاً وأنه قد تعرض لموضوع العبرة في عنصر خاص.

ويلاحظ أن الباحث قد ركّز فقط على الآيات التي تحكي قصص الأمم الهالكة والتي أخذت بعذاب، وحاول أن يستخرج منها مفهوم العبرة. وكان من المفروض أن يتجه الكاتب إلى التأصيل الشامل لهذا الموضوع ليس فقط في أحوال الأمم الغابرة بل في الأنفس والآفاق، وفي أحوال الأمم الحاضرة كذلك.

أما السنة الأخرى في قيام الحضارات فهي "العقيدة"، إذ لم تخلُ أمة من أمم التاريخ من عقيدة تحكمها وتدفعها إلى الأمام، إلاّ أن صفاء العقيدة ونقاءها من شوائب الشرك أضحى ضرورة في عملية قيام الحضارات. ولذلك فانطماس العقيدة وتكدرها بشوائب الشرك مدعاة للسقوط حتماً، ولذلك لم ترحم هذه السنة حتى المسلمين الذين تخلوا عن أصول العقيدة يوم

من الأيام –كما يذكر ذلك مالك بن نبي- رحمه الله- وإنما تفعيل العقيدة هو الذي تعطل، وسبب ركوداً دام قروناً.

وهنا نجد سنة "العبادة" وهي الجانب العملي للإيمان، ولذلك كانت العبادة هي العهد الذي أخذه الله تعالى من ظهور بني آدم من قبل، ولأجلها بعث الرسل للتذكير ا وحمل الناس على مقتضيا ا. وقضت سنة الله أن لا يكون هناك تمكين واستخلاف في الأرض إلاّ عن طريق العبادة ﴿وعد الله الذِين آمنوا مِنكُم وعمِلُوا الصالِحاتِ لَيستخلِفَنهم ِفي الْأَرضِ كَما استخلَف الذِين مِن قَبلِهم ولَيمكنن لَهم دِينهم الذِي ارتضى لَهم ولَيبدلَنهم مِن بعدِ خوفِهم أَمناً يعبدونَنِي لا يشرِكُونَ ِبي شيئاً﴾ (النور:55). ولذلك يتم السقوط إذا تخلى الناس عن العبادة الحقة واتجهوا إلى عبادة الأصنام والطواغيت والمال والشهوات، كما يتم السقوط أيضاً إذا حصر مفهوم العبادة في الشعائر التعبدية فقط دون الالتفاف إلى تفعيل العبادة وممارستها حضارياً. وعليه تكون العبادة ذا المفهوم هي الوحدة المركزية في كل تحركات البشر.

سنن القرآن في **سقوط الحضارات**

جاء القرآن حافلاً بجملة من السنن والقوانين التي تتحكم بشكل كلي في سقوط الأمم وحضارا م، فقد قص علينا القرآن قصص أقوام دانت لهم المشارق والمغارب من كثرة قو م وشد م واتساع رقعة ملكهم. وما تفتؤ حضارة أن تقوم حتى تسقط أخرى، وما ينجو قوم حتى يهلك آخرون. كل هذه الظواهر تقع وفق قوانين دقيقة لا تحابي أحداً، الأمر الذي أكده القرآن مراراً. والسقوط الحضاري –كما يؤكد الكاتب- لا يعني دائماً فناء الحضارة واندثارها إلى الأبد، بل يأتي أيضاً في شكل فتور وغيبا فعلي فتعجز الحضارة حينئذ عن التقدم وتصاب بالجمود فلا تضيف جديداً إلى منجزا ا.

ويرى الكاتب كما رأى مالك بن نبي –من قبله- أن آية: ﴿إِن الله لا يغير ما ِبقَومٍ حتى يغيروا ما ِبأَنفُسِهِم﴾ (الرعد: 11)، هي المحور الكبير الذي تقوم عليه مسألة قيام الحضارات وسقوطها، أي أن الحضارة لها مقومات داخل نفس ا تمع قبل أن تعكس نفسها في شكل الواقع. ولذلك تبدأ عملية السقوط عندما تتغير النفوس وتخلد إلى غرائزها، فترتكب الأخطاء وتتراكم لتتحول إلى أمراض اجتماعية كانتشار الجريمة، والفواحش، والظلم، وتطمس أعين الناس عن إيجاد الحلول النافعة، فيتيهون في مناقشة أعراض أمراضهم دون مناقشة طبيعة الأمراض نفسها وجذورها. وكلما يفرغون من أزمة يغرقون في أزمات أخرى، وهكذا يظل

الناس يراوحون أمكنتهم بل يتراجعون وهم يحسبون أ م يتقدمون، فإذا استفحل الفساد واستشرى الظلم وفسق الناس عن أمر ر م حق عليهم قول الله تعالى: ﴿فَدمرناها تدمِيراً﴾ (الإسراء: 16).

وفي هذا السياق يتفق الكاتب مع مالك بن نبي في أن القابلية للاستعمار تؤدي إلى الاستعمار، وينطبق هذا على قابليات عدة كالقابلية للتخلف والقابلية للسقوط الحضاري، وهي في حد ذا ا سنة.

وسقوط الحضارة كما يؤكد القرآن ناتج أساساً عما تكسبه أيدي الناس: ﴿وما أصابكُم مِن مصِيبةٍ فِبما كَسبت أَيدِيكُم ويعفُو عن كَثِيرٍ﴾ (الشورى:30)، ويأتي الظلم بوصفه أحد أبرز الكسوب السيئة التي ترتكبها الحضارة بأي شكل من الأشكال. ولعل فرعون أحسن نموذج يقدم للتدليل على أثر الظلم في سقوط الحضارات وبعده انتقلت الحضارة إلى بني إسرائيل، فأراد الله ﷻ لهم العزة والتمكين فما أبوا إلا الذلة، فعبدوا العجل وحرفوا الكلم عن مواضعه وقتلوا الأنبياء، فرحلت عنهم الحضارة كما رحلت عن غيرهم.

وما أهلك الله ﷻ أمة إلاّ بين سبب هلاكها، الذي دائماً ما يكون جماعياً وليس فردياً، ومتعلق الهلاك مرتبط بطبيعة الفساد الذي يستشري في أمة من الأمم. ولذلك فهو يتغير من الصاعقة إلى الغرق والفيضان والريح والقحط والأمراض والأوجاع والفتن وضعف الهمم والهوان والتبعية الرخيصة. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن الله ﷻ قد ينـزل مصيبة من أجل الابتلاء وتمحيص المؤمنين:﴿وما أَرسلْنا فِي قَريةٍ مِن نبِيٍ إِلا أَخذْنا أَهلَها بِالْبأْساءِ والضراءِ لَعلهم يضرعونَ﴾ (الأعراف:94).

أما الظلم المؤدي إلى الدمار فكثيراً ما ركّز عليه القرآن الكريم ونبه إلى عواقبه الوخيمة. فقال تعالى: ﴿وما كُنا مهلِكِي الْقُرى إِلا وأَهلُها ظَالِمونَ﴾ (القصص: 59)، وأعظم ظلم يمكن للبشرية أن تقترفه هو الشرك: ﴿إِن الشرك لَظُلْم عظِيم﴾ (لقمان: 13)، ثم ظلم النفس بتشويه فطر ا وإغراقها في المعاصي والآثام، ثم ظلم الناس باستعبادهم وهضم حقوقهم وتعذيبهم وقتلهم بغير حق، فكل ذلك مؤذن بخراب العمران.

ثم تناول الكاتب أخيراً أنواعاً شتى من التكذيب والمعاصي المفضية إلى الهلاك، وهو ما يندرج في إطار ما ذُكر من قبل. فأعظم سمة لهذه السنن –كما أرى- هي التداخل والترابط الوظيفي، أي حدوث سنة الشرك يؤدي إلى سنة التكذيب. وهذه الأخيرة تؤدي إلى المعاصي ثم الظلم ثم الفساد الشامل فالهلاك المدمر.

وينتقل الكاتب إلى الفصل الخامس والأخير فيتحدث عن سنن التجدد والاستبدال الحضاري في القرآن الكريم، وهو الموضوع الذي ينطبق على المسلمين في العصر الحاضر وهم يتوقون لاسترجاع الزعامة الحضارية التي مكّنتهم في العصور السابقة من الازدهار والرقي.

ويلاحظ الكاتب أن الأمم بعد سقوطها قسمان: أمم هالكة بائدة إلى الأبد: ﴿وكَم قَصمنا مِن قَريةٍ كَانت ظَالِمةً وأنشأنا بعدها قَوماً آخرِين﴾ (الأنبياء:11)، وأمم باقية لكنها تتجرع سوء ما كسبت أيديها من أمراض وزلازل وفتن، ومجاعات وغيرها. وهو الحال بالنسبة للأمة الإسلامية اليوم. فإذا أرادت الأمة الإسلامية استرجاع موقعها الحضاري وأثرها العالمي، فلا بد لها أن تستعيد شخصيتها ومميزا ا الأولى التي انطلقت منها.

ويذكر الباحث أن التجدد الحضاري يتوقف على سنتين رئيستين: أولاهما: التغيير الذاتي: ﴿ذَلك ِبأن الله لَم يك مغيراً ِنعمةً أنعمها علَى قَومٍ حتى يغيروا ما ِبأنفُسِهم وأن الله سمِيع علِيم﴾ (الأنفال:53)، وثانيتهما: الإعداد الذاتي: ﴿وأَعِدوا لَهم ما استطَعتم مِن قُوةٍ ومِن رِباطِ الْخيل ترهِبونَ ِبهِ عدو اللهِ وعدوكُم﴾ (الأنفال:60). لكن ما يجب التركيز عليه على مستوى تغيير الذات هو الرؤية الشمولية في عملية التغيير، أي شمول هذا التغيير كل مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والروحية والسلوكية.

وأرى أن ما ذكره الكاتب غير كافٍ للتجدد والاستئناف الحضاري. ذلك أن سنة من أهم سنن التجدد (الحوار والتبادل الحضاري) أضحت من اللازم اعتبارها في عملية التجديد. فهذه هي السنة التي تجعل مشاريعنا أكثر واقعية وملامسة لحاجاتنا التاريخية. وهي السنة التي تجعلنا نتبنى من غيرنا ما يساعدنا على بناء حضارتنا من جديد. وهي السنة التي يمكن استخلاصها من قول الرسول ﷺ: "الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق ا" (رواه الترمذي في كتاب العلم). ومن هنا كان يجب على الكاتب أن يذيل بحثه بتحليل التجربة النبوية التي جسدت أحسن نموذج في قيام الحضارات والحوار الحضاري، ومن ثم استخلاص الدروس الكفيلة بتوجيه مسيرتنا في الحاضر والمستقبل. فالرسول ﷺ: هو الذي بارك "حلف الفضول" الذي وقع قبل نبوته، أي ضرورة الحوار السياسي مع غير المسلمين، وهو الذي قبل استراتيجية سلمان الفارسي بخصوص فكرة الخندق التي كانت طريقة الفرس في الحروب، وهي إشارة إلى ضرورة الاستفادة مما تقدم فيها غيرنا للمحافظة على الدين والمسلمين. وهو الذي دعا المسلمين المضطهدين لطلب "اللجوء السياسي" عند غير المسلمين في الحبشة، وهي إشارة إلى عنصر الثقة الذي يكنه المسلم لغير المسلم إذا أظهر عدلاً واحتراماً لحقوق الإنسان.

وكل هذا في –رأيي- يندرج في استراتيجية شاملة للحوار الحضاري من أجل المحافظة على مكتسبات الحضارة الإسلامية.

ومن أعظم السنن التي جاءت في القرآن سنة التداول: ﴿وتِلْك الْأيام نداوِلُها بين الناسِ﴾ (آل عمران:140)، وهي السنة التي قضت بأنّ للأمم والحضارات أعماراً محددة، وأن الأمة لا تسقط حتى تستنفذ مبررات وجودها. لكن هذا التداول لا يبدأ مفعوله بطريقة آلية حتمية. فقد رأينا سابقاً أن سقوط الحضارات ليس حتمياً، وإنما يتعلق بتغيير ما بنفس القوم. ثم تناول الكاتب أخيراً سنن التمكين والاستخلاف ووراثة الأرض كما عرضها القرآن.

ملاحظات ختامية

الملاحظة الأولى: ركّز الكاتب كثيراً على "حيادية" السنن وثبا ا، كما أنه ذكر من بين السنن سنة العقيدة والإيمان. ولم يتنبه الباحث إلى أن ذلك يوقعه في إشكال فلسفي ومنهجي له أبعاده الخطيرة إن لم توضح. ذلك أن كثيراً من الحضارات التي ذكر الكاتب منها الحضارة الفرعونية، قامت على أسس العمل والمثابرة والمشاريع الضخمة. وهنا أرى أن محاولة الكاتب لم تجب على سؤالين أساسيين:

أ- لماذا يعطي الله ﷻ مقومات الحضارة أمماً –كأمة فرعون- على الرغم من ابتعادهم عن العقيدة الصحيحة؟ أي ما هي آليات التفاعل بين "الأيديولوجية" و"القانون"؟

ب- هل الأمم التي أهلكها الله ﷻ من قبل كانت حضارات أم مجرد تجمعات بشرية صغيرة؟

الملاحظة الثانية: تفرع من الملاحظة الأولى أمر مهم، وهو أن مفهوم الحضارة عند الكاتب لم يكن واضحاً، فتارة يقدم لنا نماذج حضارات كالحضارة الفرعونية، أي الحضارة في شكلها العمراني والجمالي على الرغم من غياب العقيدة. وتارة يقدم لنا نماذج عن أقوام جمعتهم عقيدة واحدة كبني إسرائيل، ويدرس الكاتب حالتهم على أساس أ ا حضارة، على الرغم من عدم بروز أي معلم حضاري إبداعي أو علمي لديهم. وتارة يدرس سنن قيام الحضارات وسقوطها مطبقاً إياها على تجمعات بشرية صغيرة. وكان من المناسب والواجب التفريق بني المصطلحات التي ذكرها القرآن الكريم وهو يتحدث عن القيام والسقوط. فقد ذكر القرآن الكريم: الأمة، والقرية، والقوم، والمدينة. فهل يصدق على هذه ا تمعات البشرية اسم الحضارة بمفهومها الشامل؟ و ذا الخصوص كان لابد من توضيح مفهوم الحضارة كما فهمه أصحاب التغير الحضاري في وقتنا المعاصر.

الملاحظة الثالثة: أرى أنه يجب التفريق بين نوعين من السنن:

أ- السنن الكلية: وهي السنن التي جعلها الله تعالى مفتاحاً لقيام الحضارات بمفهومها الشامل. وهذا ينطبق على سنة الإيمان والتقوى: ﴿ولَو أن أَهلَ الْقُرى آمنوا واتقَوا لَفَتحنا علَيهم بركَاتٍ مِن السماءِ والْأَرضِ﴾ (الأعراف: 96).

ب- السنن الجزئية: وهي السنن التي وصفها الكاتب بالحيادية وهي التي تخدم كل من احترمها ووظفها كما هي، وهذا النوع من السنن هو الذي جعله الله عاماً ينطبق على الإنسان بغض النظر عن عقيدته ولونه وعرقه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿كُلّاً نمِد هؤلاءِ وهؤلاءِ مِن عطَاءِ ربك وما كَانَ عطَاءُ ربك محظُوراً﴾ (الإسراء:20).

إلا أنه يجب التأكيد أنه لا غنى للسنن الكلية عن السنن الجزئية ولا الجزئية عن الكلية، فحضارة تؤمن بالله لكنها لا تكتشف سنن الآفاق والأنفس –وهي سنن جزئية- هي حضارة عطلة، وحضارة تستنطق السنن الجزئية يوماً بعد يوم –كالحضارة الغربية اليوم- دون أن تدي إلى الإيمان الصحيح –وهو سنة كلية- هي حضارة تائهة أو بالأحرى ضارة لنفسها ونافعة لغيرها عند اكتشافها لسنن الرقي المادي.

الملاحظة الرابعة: أشار الكاتب إلى أهمية تغيير ما بالنفس وجعل ذلك أساساً لقيام الحضارات أو سقوطها، لكنه لم يشر بنحو كاف إلى هذه السنن، أعني السنن النفسية على مستوى ا تمعات التي ذكرت في القرآن.

الملاحظة الخامسة: لم يتم الاستفادة من الأبحاث والدراسات المعاصرة في قيام الحضارات وسقوطها عندما عرض الكاتب آراء المفكرين الغربيين في الفصل الثاني، فمعظم هؤلاء الذين اختارهم الكاتب كانوا يتنبؤون بسقوط الحضارة الغربية، وهي ملاحظات تربت نوعاً ما على شعور المسلمين وتستدعي أشواقهم لإعادة أمجاد الماضي. لكن عقد التسعينيات شهدت ميلاد فكر جديد وهو فكر "صراع الحضارات" وفكر العولمة (Globalization). فبعد انتهاء الحرب الباردة وسقوط الكتلة الشيوعية تعالت الصيحات لمعرفة من الخصم الجديد للرأسمالية العالمية، وتبين أن سقوط الأمم في العصر الحالي هو سقوط الهوية الثقافية والإيديولوجية الفكرية للأمة. فظهرت نظريات كنظرية هانتنغتن في كتابه صراع الحضارات، التي ترشح حضارتين فقط لدخول حلبة الصراع مع الغرب، ألا وهما الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية، أما المفكر الياباني الأمريكي فرنسيس يوكوياما، في كتابه اية التاريخ والإنسان

الأخير، فهو يرى أن الصراع بين الحضارات قد انتهى بفوز الديمقراطية التي ستكون الإيديولوجية المحركة للعالم في المستقبل.

والذي يهمنا في هذا الشأن هو الأمور الآتية:

- ما مدى اقتناع المسلمين بأن المعاصرين بفقه الصراع الحضاري المعاصر؟

- ما مدى وعي النخبة بقوانين الصراع الفكري التي أضحت ضرورية للحفاظ على الخطوط الفكرية للدفاع عن الأمة.

الملاحظة السادسة: وهي ملاحظة تتعلق بمنهج الكتاب وموضوعاته.

أ- كان من الأحسن لو قسم الكاتب موضوعات الكتاب إلى الأساسية والفرعية. أما التقسيم الذي اختاره الكاتب فهو أشبه بعناوين عامة بعيدة عن التقسيم المعتمد في البحوث العلمية المركزة.

ب- كان من الأحسن لو ج المنهج التأصيلي في معالجته للأفكار، أو محاولة ربط جزئيات الأفكار بالفكرة العامة التي يتحدث عنها، وفقدان هذا المنهج جعل الكاتب يكرر كثيراً من الأفكار.

هناك مبحث مهم أرى أن الكاتب قد أهمله وهو (سنن القرآن في الحفاظ على المنجزات الحضارية)، أي سنن القرآن في الحفاظ على الحضارة بعد قيامها، وهي السنن التي تفعل مفعولها في الدورة الثانية من دورات الحضارة وهي مرحلة العقل والانتشار الاستخلافي.

الصهيونية والنازية
و اية التاريخ

المؤلف: **الدكتور عبد الوهاب المسيري**
الناشر: **دار الشروق**، القاهرة، 1997م

إبراهيم محمد زين*

مقدمات

لقد مضت مائة عام على المؤتمر الصهيوني الأول، فيها قامت الدولة النازية وفيها أسقطت بعد حرب ضروس، وقامت في أعقاب ذلك الدولة الصهيونية وهي تسعى -الآن- لفرض إراد ا عن طريق ربط مصيرها بمصير المشروع الإمبريالي في المنطقة. ولئن كانت الإبادة النازية ليهود أوربا هي تعبير صادق عن روح الحضارة الغربية، كما أثبت د. المسيري، فإن المشروع الصهيوني قد تمثل تلك الروح وعبر عنها في ملحمة تشابك المصالح وتآلف الرؤى واتحاد الخيال الجمعي وتجسد ذلك كله في الدولة الصهيونية.

ويبدو لأول وهلة أن لا صلة البتة بين النازية والصهيونية سوى العداء المتبادل. لكن القول: بائتلاف الجذور الفكرية وإثبات التعاون المتبادل بينهما لحل مشكلة يهود أوربا، أمر يبدو في غاية الغرابة.

من خلال دراسة عميقة وشاملة لمعنى الإبادة في الحضارة الغربية وتحليل حدث إبادة يهود أوربا على يد الدولة النازية وفهم الظاهرة في إطارها الحضاري الغربي، نجح المسيري في بيان منطقية فكرة الإبادة في نسق الحضارة الغربية وخطل القول الشائع بان الإبادة "مجرد جريمة ارتكبتها الألمان على وجه الخصوص ضد اليهود وحدهم" (ص11)، وكذلك التخليط

---

* دكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة تامبل بالولايات المتحدة الأمريكية 1989؛ أستاذ مشارك بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

والتعمية المركبة التي تجنح إليها كثير من الأدبيات الغربية والصهيونية على وجه الخصوص حينما تحول الإبادة إلى أيقونة تشير إلى ذا ا وتستحيل إلى سر يعجز العقل عن إدراكه.

يحاول هذا الكاتب الانتقال من مستوى السرد السياسي للأحداث إلى مستوى النماذج التفسيرية للظواهر الحضارية المعقدة، لا شك أن مثل هذه المحاولة أمر مطلوب للنفاذ من خلال ركام المعلومات المتولدة من حمأة الصراع السياسي اليومي إلى مستوى أعمق في فهم الظواهر الحضارية. وهذا بالطبع يعيننا على فهم الآخر بصورة أكثر موضوعية، ويتيح لنا كذلك مساحات أوسع لفهم أنفسنا إزاء الآخر.

لذلك مثله مثل أي محاولة تسعى لشق طريق جديد وغير مألوف تجد صاحبه يركب المناهج ويستحدث الآليات البحثية حتى يتسنى له بيان أطروحة، أو إعادة فهم حدث في إطار أوسع وأشمل. "فحدث إبادة النازية ليهود أوربا" يثير إشكاليات حضارية وأخلاقية تتصل بصميم الحضارة الغربية، والذهول عن ذلك يجعل الأمر كله متصلاً بألمانيا الحركة النازية فيها يفسد فهم الظاهرة ويوقعنا في أسر الرؤية الصهيونية التي تسعى لتوظيف الحدث لأغراضها الخاصة، والتي ليس من صاحلها وض وعي يكشف الأبعاد الحقيقية لذلك الحدث، ويعري الصهيونية ويجعلها والنازية توأمين لأب واحد، هو الحضارة الغربية. إذاً فالمنهج الذي استخدمه المسيري يرفض منطق مراكمة المعلومات والحقائق ورصها في إطار سردي وتجميعي مباشر، ويدعو إلى دراسة الظواهر التاريخية الحضارية من خلال نماذج تفسيرية. ومثل هذه النماذج تعين على فهم الغايات النهائية التي تحدد سلوك الإنسان وتزوده بالمعايير الأخلاقية والأسس الحضارية، وذلك بالطبع لا يجعل من الإنسان آلة صماء، ولكنه يكيف سلوكه ضمن إطار يتيح له إمكانات الفعل الحضاري. وقد حاول المسيري عرض إشكالية الصلة بين النموذج الغربي المهيمن ومسألة الإبادة النازية لليهود، مبيناً كيف أن ذلك يجلي لنا بعمق واحدة من خصائص الحضارة الغربية المتعلقة بالفصل التام بين الأخلاق والعلم، فالعلم التجريبي فيها منبت عن قيم الأخلاق والضمير، ولذلك أفرزت هذه الحضارة ظواهر ذرائعية غريبة تركز على عقلانية الإجراءات والوسائل، ولا تعنى بعقلانية الهدف الذي قامت تلك الوسائل لإنجازه.

وقد ذهب المسيري إلى أبعد من ذلك في بيانه لهذا التزواج الفريد بين العقلانية واللاعقلانية في الحضارة الغربية من حيث إن الحضارة الغربية الحديثة هي نتاج حركة التنوير العقلانية والحركة الرومانسية المعادية للتنوير.

ولا شك أن النظر إلى الصلة بين الصهيونية والنازية ذه الكيفية يثير كثيراً من الإشكالات والقضايا التي تجعلنا نعيد النظر في كثير من "الثوابت" التي تحاول الحضارة الغربية وأبواق الدعاية الصهيونية بثها وجعلها من الأمور البدهية التي لا جدال حولها. والحال كذلك فإن محاولة المسيري في الربط بين الصهيونية والنازية في إطار أطروحة اية التاريخ يجعلها مخالفة لـ"ثوابت" النظر الغربي، تلك "الثوابت" التي بنيت عبر شبكة من الدعاية وتكثيف الرؤى حتى عاد الخروج عليها أمراً يحتاج إلى حساسية فائقة وصبر في لملمة شتات الدليل لإعادة بناء الصورة الصحيحة وعدم الدخول في مناوشات جانبية تعمي عن الهدف الأساسي.

هذه الجرأة في العرض تقتضي آليات بحثية جديدة ومنطقاً فريداً يعين على استقصاء الحقائق والمعلومات من السياقات التي اتخذ ا الحضارة الغربية والصهيونية على وجه التحديد، لإعادة تركيب الحدث التاريخي لخدمة الدعاية الصهيونية. وهذا ما جعل المسيري يبتكر ما أسماه "بالتوثيق المضاد" (ص16، وص 295، 296)، فهو لم يكتشف وثائق جديدة لبيان تعاون الصهيونية أو بعض الجماعات اليهودية مع النازية، وإنما نظر في الكم الهائل من المعلومات المتوافرة لدينا، وهي معلومات صيغت ضمن نموذج تفسيري مضلل. وقد أعمل المسيري ملكته التحليلية الفذة في تحرير هذه المعلومات من نموذجها التفسيري، ثم قام بصياغتها ضمن نموذج تفسيري جديد، أكثر رحابة وأقل تحيزاً، مما جعل تلك المعلومات أكثر اتساقاً وتعبيراً عن روح الحضارة الغربية.

وهناك آلية أخرى جديرة بالانتباه والتحرير في هذا المقام، أشار إليها المسيري في بحثه القيم، وهي أهمية الوعي بتشابك مستويات الحضارة الغربية، والوعي بذلك يقتضي أن يلم الباحث بأدوات ومعلومات يقصر عنها الأكاديمي المتخصص، ولكنها تتاح لباحث موسوعي رحب في نظره للظواهر الحضارية، فالتشابك بين الأدب والمسرح والسياسة والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والسينما والعلم الطبيعي، التشابك بين كل هذه المعارف والنظر إليها في إطار نسيج جامع يحتاج إلى موسوعية وقدرة عالية لفهم تجليات الكل في الجزء. وقد بين المسيري ذلك ودلل عليه بطريقته في صياغة حجة الكتاب الأساسية دون أن ينبه القارئ إلى ذلك الأمر صراحة.

إذاً فالتوثيق المضاد والنظر الموسوعي العميق قد يسرا على المسيري تحقيق قدر من الموضوعية في إثبات صحة أطروحته الأساسية في أهمية النظر إلى ظاهرة الإبادة النازية لليهود ضمن نموذج تفسيري حضاري معرفي، ليفضي كل ذلك في اية الأمر إلى فهم أعمق للصلة

بين النازية والصهيونية ومسألة نهاية التاريخ، في إطار فهم عميق للحضارة الغربية الحديثة وطرائقها في التعبير عن نفسها إزاء الآخر. وهل ثمة فرق بين نظر الحضارة الغربية لجريمة أوشفتز وجريمة دير ياسين أو مذبحة بيروت؟ هذه الأسئلة الحيوية تجد لها إجابات أكثر إقناعاً وتماسكاً من الإجابات المعهودة.

والكتاب بذلك حصيلة تأملات عميقة في قضايا الصهيونية والنازية ودعاوى نهاية التاريخ في الحضارة الغربية منظوراً إليها وفق نهج حضاري معرفي. وقد امتدت هذه التأملات منذ أوائل السبعينيات في سلسلة من الدراسات أنجزها المسيري في كتابه نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني، ثم في كتابه في بداية الثمانينيات الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (من جزأين). ولعل الدراستين هما امتداد لنفس الاتجاه في محاولة فهم الظاهرة الصهيونية والنازية في سياق أوسع هو الحضارة الغربية وتاريخها الفكري. من ذلك يتضح امتداد الاتجاه في محاولة فهم الظاهرة الصهيونية والنازية وفكرة نهاية التاريخ. بالطبع لم يبتكر المسيري هذا الأمر ولكن بدأت إرهاصات مثل هذا النظر في الربط بين النازية والحضارة الغربية في الفكر الغربي نفسه منذ مطلع الستينيات كما أثبت المسيري حيث اتجه النظر إلى تحليل الظاهرة النازية في مستواها الحضاري لكن تلك المحاولات كانت دائماً في إطارها الحضاري الكلي. وحينما تتابعت الدراسات فيما بعد أسقطت من الحسبان إمكانية الربط بين النازية والإمبريالية أو الصهيونية. ولعل الدراسات العربية كما بين المسيري أفضل حالاً في الوعي بالجانب السياسي المباشر كما هو في دراسة أبي مازن: الوجه الآخر: العلاقات السرية بين النازية والصهيونية، أو دراسة على محافظة: العلاقات الألمانية الفلسطينية، من إنشاء مطرانية القدس البروتستانتينية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية 1841-1945.

ولا شك أن دراسة المسيري قد طورت أطروحة جديدة وطريقة جديدة في النظر لم يغفل المسيري بيان التاريخ الشخصي لتلك الأطروحة ووضعها في سياقها التاريخي الذي أدى إلى تطويرها وصياغتها في شكلها النهائي لبيان محورية فكرة نهاية التاريخ في بنيات الفكر النازي والصهيوني، معاً وبيان ارتباط كليهما بالسياق الحضاري الغربي بصورة تؤكد صعوبة الفصل بينهما وبين سياقهما الحضاري. فالصهيونية والنازية هما ناتج طبعي لتطور الفكر الحضاري الغربي، ويصعب على الدارس تفسير ظهورهما خارج ذلك السياق. صحيح أن المسيري قد توصل إلى هذه النتيجة الخطيرة في الربط بين النازية والصهيونية بعد طول بحث وتأمل وتوسيع لدائرة النظر في الانتقال من الخاص إلى العام ومحاورة العام، بمفهوم خصوصيات الاهتمام التي

ولّدها الصراع السياسي المباشر، ثم اختراع النماذج التفسيرية التي تعين على إدراك معنى الخاص في العام، وتساعد على تفسير جملة من الأحداث التي تبدو لأول وهلة متناثرة ومفككة يعوزها السياق الجامع. فإن كان ثمة فائدة وراء طريقة السرد والتفكيك والترتيب والتحقيق والتوثيق المضاد ثم بيان النموذج التفسيري والتاريخ الشخصي لاختراع ذلك النموذج التفسيري، فإ ا تكمن في أننا إزاء مؤلف يبين لنا طريقته في صياغة حجته ولا يكتفي بالإشارة إلى ما جعله ينشئ نص كتابه، وإنما يبدي تلك المسوغات والظروف النفسية والتاريخية التي صاغت المؤلف نفسه وتركت أثرها واضحاً في حجة النص الأساسية.

من هنا ينتقل المسيري إلى قضية مهمة، وهي كيف يمكن أن نقرأ هذا الكتاب الذي يحتوي على أربعة فصول وملحق هو عبارة عن تفصيل وشرح للأطروحات النظرية والمنهجية الأساسية. يرى المسيري أنه يمكن قراءة الملحق أولاً، وبذلك "ينتقل من العام إلى الخاص، أو من دراسة النموذج إلى دراسة الحالة" (ص19). ولعل الملحق علاوةٌ على النص الأساسي للكتاب، لكنك لا تستطيع أن تفهم أطروحات المسيري -في التسعينيات- حول كثير من القضايا إن لم تنظر في ذلك الملحق، على الرغم من أن الدراسة قائمة بذا ا نصاً متكاملاً، إلا أن الملحق هو بمنـزلة مقدمة لازمة "لعالم المسيري الاصطلاحي". وقد كتب بكيفية فيها تكثيف وتحقيق أفضل بكثير من الكتابة الموسوعية التعريفية بتلك المصطلحات بسبب أن الرابط بين جملة تلك المصطلحات والمفاهيم في إطار الملحق هو محاولة لمساعدة القارئ على الدخول في عالم المسيري الاصطلاحي، وكذلك محاولة صياغة مفاهيم واصطلاحات جديدة تعين على فهم ظواهر فكرية داخلها كثير من التشويش والتخليط بسبب الغرض وصراع المصالح، وبسبب أننا في العالم الإسلامي ضحايا لإمبريالية المصطلحات التي كثيراً ما تسعى لسلبنا حق التعبير والفهم لذواتنا إزاء الآخر. فإن كان الأمر كذلك فالملحق ضروري لفهم الدراسة، وربما يرى بعضهم أن التأمل في تلك المصطلحات هو الذي أنتج الدراسة -باعتبارها حالة نموذجية- أو هو خاص بعالم عبر عنه المسيري في الملحق. لكننا نقول: إن جدليات العام والخاص ليست ذه البساطة، فالمسيري كاتب موسوعي، لكن موسوعيته ليست السعي رد السرد فقط، وإنما هو صاحب موقع في الحضارة العربية الإسلامية وصاحب موقف من الصراع العربي الإسرائيلي. فكل ذلك يجعل من الموسوعية في تفكيره وإنتاجه الفكري موسوعية نماذج تفسيرية، وليست موسوعية تجميع. وذلك لا شك يجعل الانتقال من الملحق (العام) إلى متن الدراسة (الخاص) ليس مجرد انتقال من عام إلى خاص، وإنا انتقال من عام له

خصوصيته الفكرية إلى خاص يمكن أن يعمم بوصفه نموذجاً تفسيرياً لدراسات أخرى في قضايا.

القضايا الرئيسة

يحتوي هذا الكتاب على أربعة فصول وملحق، فضلاً عن المقدمة وقائمة المصادر والمراجع، وتقديم الكتاب كتبه الأستاذ محمد حسنين هيكل. أما المقدمة والمراجع والملحق فتمثل الكيفيات التي على أسسها صيغ متن هذا الكتاب من حيث مادته وطريقة التوثيق فيها، وهي مهمة نموذجه التفسيري ومصطلحاته ومفاهيمه.

أما تقديم الكتاب الذي تولاه الأستاذ محمد حسنين هيكل فهو افتتاح طيب واعتراف متبادل للفضل في فهم الصراع العربي الإسرائيلي وإدارته.

وأخيراً فإن إهداء الكتاب إلى رجاء جارودي بعد استئذانه في هذا الشأن لهو أمر فيه اعتراف بفضل جارودي وبأهمية قراءة هذا الكتاب باستصحاب أطروحات جارودي في كتابيه حوار الحضارات، والأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية كما بين المسيري. كل هذا الزخم قبل الدخول في عرض قضايا الكتاب الرئيسة له معنى واحد هو أنه كتاب في غاية التعقيد بسبب أصالة أطروحته الأساسية ومفارقتها للشائع في فهم الصلة بين النازية والصهيونية في إطار فكرة نهاية التاريخ في الحضارة الغربية.

يعالج الفصل الأول قضية الإبادة النازية ليهود أوربا، ويحاول أن يضعها في سياقها الحضاري الغربي العام. فبعد أن يحلل المسيري جملة المصطلحات التي استخدمت للتعبير عن ظاهرة الإبادة في اللغات الأوربية وفي اللغة العبرية والظلال المختلفة التي اتخذها مفهوم الإبادة هذا، ينتقل إلى بيان أهمية النظر إلى المصطلح بأنه في الأصل "الإبادة النازية ليهود أوربا"، وهذا المصطلح بهذه الكيفية له قدرة تفسيرية أفضل من مصطلح "الهولوكست" ومصطلح "شواه"، وكذلك مصطلح "الحل النهائي".

ويقول المسيري: "أما مصطلحنا فقد حدد الظاهرة النازية من حيث هي ظاهرة أوربية داخل سياق التاريخ الألماني الأوربي" (ص 24)، وكذلك فإن وصف الظاهرة بهذه الكيفية يضمر معنى الإشارة إلى أقليات أخرى شملتها تلك الإبادة.

إن هذا الاتجاه من المسيري في تعريف ظاهرة الإبادة جعله يضعها في سياق يفيد في فهمها والتعبير عنها في مجال حضاري حاول التنصل منها لأسباب سياسية مؤقتة، وقد أعيد

إنتاجها ضمن تعمية سياسية قصد منها إخفاء معالم جريمة تضع الحضارة الغربية أما مأزق إنساني خطير.

لإثبات ذلك تتبع المسيري أولاً المعالم الرئيسة للحضارة الغربية في فهمها للشخصية الإنسانية، ولموضع القيم وموضع الآخر من ذلك النسق، وكيف أن الجماعة اليهودية على مر العصور في الحضارة الغربية كان ينظر إليها بوصفها جماعة وظيفية تتم "حوسلتها" دائماً ضمن أنساق معرفية من كو ا "الشعب الشاهد" عند الكنيسة الكاثوليكية، أو أداة استغلال فائض القيمة عند النبلاء، أو عندما ظهرت الفكرة البروتستانتينية اليهودية تفهم ضمن نسق العقيدة الألفية الاسترجاعية. لكن المسيري يرجح أن العنصر الحاسم في ظهور نـزعة الإبادة في الغرب "هو الرؤية الغربية الحديثة للكون"، وهي رؤية يصفها بأ ا "مادية واحدية (حلولية كمونية) تعود جذورها إلى عصر النهضة في الغرب" (ص 26). ثم يبين لنا التدرج التاريخي الذي مرت به هذه الرؤية إلى أن وصلت مرحلة العلمانية الشاملة التي فصلت بين الإنسان والمرجعية المعيارية الغائية، فصار الإنسان جزءاً من الطبيعة المادية، وصارت الفلسفة التي تحكمه فلسفة مادية نفعية تجرده من معاني الأخلاق والمسؤولية. وحيال هذه النظرة للإنسان أصبح من الممكن تقسيم البشر إلى "سوبرمن" إمبرياليين يتحكمون في البقية من "السبمن" الذين بطبعهم يذعنون لكو م أدوات طيعة في يد "السوبرمن". ومن ثم يكون القانون الوحيد المتحكم في هذه العلاقة هو قانون القوة، وعليه تسقط كل القيم الأخلاقية الميتافيزيقية وتصبح هذه الفلسفة الإمبريالية الأداتية هي المسوغ لشبكة العلاقات التي يمكن أن تنشأ بين البشر. والأمر الذي يفضي إلى النظر إلى البشر "بمنظور مدى نفعهم وفائد م ويترتب على ذلك تصنيف البعض بعدم النفع والفائدة وبذلك يصبح هؤلاء عبارة عن فائض بشري تدعو الضرورة العقلية إلى التخلص منهم دون الإحساس تجاههم بأي نوع من التعاطف بسبب أن الأمر كله مرتبط ذا القانون الموضوعي الجامد (اللاإنساني) الذي ينبثق من هذه الرؤية المادية الواحدية. ثم يورد المسيري بعض العناصر التي ساعدت على بروز هذا الاتجاه في الحضارة الغربية ابتداءً بتصاعد معدلات "المشيحانية العلمية" ومروراً بظهور الأيديولوجيات العلمانية الشاملة مثل الماركسية، والفاشية، وانتهاءً بجملة من النـزعات التجريدية في مستوى المؤسسات، وا تمع، والدولة المركزية والتي أدت في اية الأمر إلى تذويب الشخصية الإنسانية وتجريدها من قيمها الأخلاقية المطلقة وإدراجها في حالة من السيولة النسبية، أي

تفكيك الشخصية الإنسانية ونـزع الصفة الإنسانية منها وتحويلها إلى مادة محضة قابلة إلى "الحوسلة"، وتلك هي "قمة العلمنة الشاملة والتفكيك الكامل" (ص 26).

ويربط المسيري هذا التطور في المصطلحات في التعبير عن الشخصية الإنسانية بمصطلح "نهاية التاريخ"، على أساس أنه في نهاية التاريخ يتم التحكم التام في الإنسان وفي كل شيء، وينتهي الإنسان باعتباره ذلك الكائن الذي يحتل مركز الكون الطبيعي ويتحول إلى شيء من أشياء الطبيعة يمكن "حوسلته". ويذهب المسيري إلى أن هذا التطور الخطير في النظر إلى الإنسان هو الذي جعل الإبادة إمكانية هائلة في التحقق. وبالطبع فهذا يقوي من منطق الضرورة المنطقية أو الحتمية في الربط بين الإبادة وهذه الرؤية الواحدية المادية الشاملة.

والعقيدة النازية نتاج طبعي لهذا التطور القومي والتجريدي لمفهوم الدولة. وعليه فإن النتيجة المنطقية لتلك العقيدة النازية هي ظاهرة الإبادة التي لم تكن موجهة ضد اليهود وحدهم، ولكنها ضد تلك الطوائف التي تقف في طريق تنفيذ مثل الحلولية الوثنية كما تجسدت في الدولة الألمانية.

أما الفصل الثاني فهو أهم فصل في الكتاب إذ يعالج فيها بعض إشكاليات الإبادة النازية ليهود أوربا ويعرض هذه الإشكاليات في محاور ثلاثة:

أولها: إشكالية انفصال القيمة الأخلاقية والغائية الإنسانية.

وثانيها: إشكالية الحل النهائي ومؤتمر فانس.

وثالثها: إشكالية ملاحقة مجرمي الحرب النازيين.

وقد يبدو لأول وهلة أن لا صلة بين هذه الإشكاليات الثلاث، ولكن بالتدقيق في ذلك نجد أن انفصال القيمة الخلقية عن الفعل الإنساني وتجاهل أهمية الغاية الخلقية والتركيز على الفعالية جعل الحديث عن الحل النهائي والتصفية الجسدية ومعسكرات الاعتقال والسخرة أمراً ممكناً مهما كان مدلول الحل النهائي، ومن ثمّ صارت إشكالية ملاحقة مجرمي الحرب من النازيين بعد مرور أكثر من خمسين عاماً لها معنى عند الحركة الصهيونية التي توظف فكرة أن الإبادة كانت موجهة ضد الشعب اليهودي فحسب، وأن الشعوب التي قاتلت في صف ألمانيا في الحرب العالمية الثانية والألمان هي كذلك مسؤولة عما حصل. وكل ذلك في النهاية يضفي نوعاً من الشرعية على الوجود الصهيوني في فلسطين.

إذاً هذه المستويات الثلاث لإشكالية الإبادة تجعلنا ننتقل من المستوى الذي عبر عنه في مؤتمر فانس وطبقت مقرراته فيما بعد، وأخيراً ندرك كيف تعاملت الحركة الصهيونية من منطق يتسق مع محاولة توظيف الإبادة لإضفاء الشرعية على الوجود الصهيوني في فلسطين.

ثم يقوم الكاتب في الفصلين الثالث والرابع باستنطاق الدلائل التي تثبت صحة حجته الأساسية في الصلة بين اليهود والصهاينة من جهة والنازيين من جهة أخرى، ليبين أن هذه الصلة كانت صلة تعاون على مستوى الجماعات وعلى مستوى المعاهدات وعلى مستوى الشخصيات. وقد أفاض في ذلك بصورة خاصة في الفصل الثالث الذي خصصه لبيان أشكال التعاون بين النازيين والصهاينة. أما في الفصل الرابع فقد حاول المسيري بيان المعاني التي اتخذ ا الإبادة في الوجدان الغربي ابتداءً من متاحف الإبادة في إسرائيل وفي الولايات المتحدة، حيث تم إنشاء متحفين للإبادة في واشنطن ولوس أنجلس، مما جعل متحف "يادفاشيم" بإسرائيل واحداً من جملة المتاحف، وليس المزار الوحيد.

وعلى الرغم من أن قيام متاحف أخرى خارج إسرائيل لتخليد هذه الذكرى يعد انتصاراً للحركة الصهيونية في إسرائيل، إلا أنه في الوقت ذاته يعد تعبيراً واضحاً عن تعدد مراكز القوى في الحركة الصهيونية نفسها وعدم انسجامها في شأن التعبير عن مسألة الإبادة. وقد أفاض المؤلف كثيراً في وصف هذه المتاحف والمعاني الرمزية التي اتخذ ا في المعمار ثم انتقل بعد ذلك إلى تحليل فيلم "أئمة شندلر" الحائز على جائزة الأوسكار، ليعبر من ثم إلى مناقشة الرؤى الجديدة للإبادة في كتابات بريموليفي وجيرزس كوزنسكي، ثم محاكمة هتلر في رواية جورج ستاينر، ثم لاهوت موت الإله ولاهوت التحرير. وفي كل الموضوعات السابقة يحاول المؤلف بيان التحولات التي حدثت في الوعي الغربي في النظر إلى قضية الإبادة وصلتها بالدولة الصهيونية، وهي تحولات زعزعت مفهوم أن الدولة اليهودية تمثل المطلق الذي يجب أن يلتف حوله الشعب اليهودي.

ومن خلال المتابعة الدقيقة والرصد المتأني لتحولات معنى الإبادة في الوجدان الغربي المظاهر المختلفة التي اتخذ ا تلك التحولات، يثبت الكتاب خطل الرؤية الصهيونية وتراجع نظرا ا حول مسألة الإبادة على مختلف الأصعدة، خاصة بعد أن كشفت الانتفاضة الفلسطينية الوجه الحقيقي للصهيونية ولدولة إسرائيل. وينعكس ذلك المعنى على محاولة إعادة إنتاج قضية الإبادة نفسها وفهمها كما أرادت أن تصورها الأدبيات الصهيونية المختلفة. إذاً فالفصلان الثالث والرابع يتضمنان محاولة لرصد ظاهرة الإبادة وتحليلها، وبيان موقف اليهود والصهاينة

منها، وإثبات مباركة قطاعات كبيرة من اليهود والنازيين لها وتعاو م فيها. ففي الفصل الثالث ملاحظة دقيقة لتداعيات مسألة الإبادة ومراقبتها في الوجدان الغربي، ومحاولة تقديم فهم متماسك للحدث الذي حاولت الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل احتكار فهمه وتوظيفه، ولكن ذلك لم يحظ بالنجاح المطلوب بسبب اكتشاف هذا الأمر وتعدد مراكز إعادة إنتاجه وفهمه وتوظيفه.

ونظراً لأهمية الفصل الثاني -كما أسلفت- فإننا سنؤثره بمساحة أكبر لأنه يحتوي على عرض لقضية الإبادة من خلال الإشكالات التي تثيرها والتي تثير أيضاً جملة من القضايا الفلسفية العميقة التي تواجه الحضارة الغربية بكليتها.

من أولى الملاحظات الجديرة بالاهتمام مسألة تحييد المصطلح التي أفلح فيها الفكر النازي بصورة فعالة. وعليه حينما يصنف اليهود بأ م مرضى نظراً لعدم نقائهم العرقي يصبح من الضروري والعملي إباد م شأ م في ذلك شأن بعض العناصر الألمانية غير النافعة. وعلى ذلك يجب أن تتم الإبادة بأكثر الأساليب فعالية ودون تدخل للعواطف في هذا الشأن. فالأمر يقدر بحسب الفعالية والفائدة التي يمكن أن تجنيها الدولة الألمانية باعتبارها مصدر القيم، ولا يمكن أن تحاكم بقيم أخرى أعلى من القيم التي تنبع من احتياجا ا والتي تبيح لها كل الصلاحيات والأفعال المتاحة، طالما أ ا تحقق أهداف تلك الدولة التي ينظر إليها باعتبارها منبع القيم المطلقة. ويبدو هذا الحياد النازي والحس العملي بنحو واضح في "برامج الأرينة" التي قصد منها استيعاب بعض اليابانيين والسلاف واليهود ضباطاً في الجيش الألماني. ويبلغ هذا الأمر مداه في حالة أبرهارد ميلخ: "ومن بين هؤلاء ألفيلد مارشال أبرهارد ميلخ الذي كان نصف يهودي (حسب التعريف النازي) ومع هذا كان يشغل منصب نائب هرمان جورنج قائد السلاح الجوي الألماني والخلف المختار لهتلر" (ص 85). ومن هذه الحالة يبدو واضحاً أن الإبادة عند الألمان لم تكن موجهة إلى جنس بعينه، ولكنها كانت موجهة لخدمة مصالح الدولة النازية. ولذلك كانت الجدوى الاقتصادية لمعسكرات الإبادة عالية للغاية، ويمكن أن توصف إدارة تلك المعسكرات بأ ا كانت رشيدة وتعنى بالوسائل الفعالة أكثر من محاولتها فهم المعنى الأخلاقي والغاية والأهداف من وراء ذلك الفعل. وهذا المعنى الغربي لفعالية الوسائل كان سائداً بصورة جلية في تلك المعسكرات التي لم يكن يسمح فيها بالعواطف الإنسانية المتبادلة.

إن الموقف الألماني النازي السابق -كما بين المسيري- له مسوغاته وقيمه القائمة على نظام فكري له منطلقاته الخاصة التي هي تطوير منطقي لقيم الدولة القومية ولرؤى الحضارة الغربية ولذلك ذهب بعضهم إلى رفع المسؤولية الخلقية عن أولئك الألمان التنفيذيين الذين كانوا أثناء تطبيق عملية تطبيق الإبادة بمنـزلة أدوات تدين بالولاء المطلق والكامل للدولة. والدولة عندهم هي منبع القيم. وعليه فهم "لا يعيشون في ازدواجية الدين والدولة، أو الأخلاق والدولة، والوطن" (ص 87). ويستدرك المسيري على هذه النظرة التي تفصل الفعل الإنساني من قيمته الأخلاقية قائلاً: "ولكن هناك آخرون، ممن يؤمنون بالمطلقات الأخلاقية والإنسانية يذهبون إلى أن الإنسان الفرد كائن حر مسؤول" (ص 87). تلك إذاً قضية تحتاج إلى عمق نظر وإلى تحليل يذهب بالفكر العلماني الشامل إلى ايته المنطقية. فلكل منظومة فلسفية تنكر الميتافيزيقا والثنائيات والمطلقات تقوم على نسبية المعرفة ومن ثم كل القيم الأخلاقية، وذلك يعني غياب المرجعية المتجاوزة للأفراد وظهور المرجعية المادية الكامنة، بحيث يصير الإنسان هو مصدر القيمة. ولعل هذا الربط بين العلمانية الشاملة والنسبية الأخلاقية الذي قام به المسيري له مسوغاته المنطقية، وهو قائم على نظر عميق لمآلات الفكر العلماني الشامل، وهو نظر ينتهي إلى أهمية في النظر إلى مسألة الإبادة يجب ألا تنصب حول عدد الضحايا، وإنما المسألة البالغة الأهمية هي: ما المسوغات التي جعلت من الإبادة معطى أخلاقياً مقبولاً؟

وينتقل المسيري بعد ذلك إلى مسألة "توظيف الإبادة" من قبل المؤسسة الصهيونية، وذلك من خلال إضفاء معنى صهيوني ضيق عليها بحسبا ا "جريمة العصر التي ارتكبها الألمان والأغيار ضد اليهود فحسب" (ص 90)، وذلك من خلال عشرات الأفلام والدراسات والأعمال الفنية التي حشد ا الدعاية الصهيونية لترسيخ ذلك المعنى. ثم من بعد ذلك تجيء التعويضات المالية التي هي في الواقع تعويضات مقابل الآلام التي لحقت باليهود، وهذا يعني تخفيف البعد الأخلاقي في مسألة الإبادة إن لم نقل إلغاءه كلية. إن هذا التركيز على الجانب المادي النفعي في مسألة الإبادة يعني تجريدها من بعدها الأخلاقي وتوظيفها ضمن منظور "نفعي مادي انتقائي محض" (ص90). ولذلك فإن الحركة الصهيونية سعت جاهدة لتوظيف الإبادة في إطار منظومة شاملة تؤدي إلى حتمية هجرة الشعب اليهودي إلى الوطن القومي. بسبب أن الأغيار دائماً يتربصون باليهودي الضحية ويقدمونه قرباناً على المحرقة. والحل الوحيد لهذه المعادلة الأزلية هو إيجاد وطن قومي لليهود؛ وعليه فإن هذا الوضع المحوري

للإبادة في التاريخ اليهودي والموضع الديني الذي تتخذه قد وظف بفاعلية لخدمة الأغراض الصهيونية، وليس صدفة أن يتم الاحتفال بذكرى الإبادة في إسرائيل في الرابع من أيار أي قبل يوم واحد من عيد الاستقلال الذي يقع في الخامس من أيار. و ذه الصورة نجح المسيري في بيان محورية الإبادة في الوعي الصهيوني والوضع المركزي الذي تتخذه في الأيديولوجية الصهيونية، حيث يعمل الصهاينة جاهدين على "احتكار الإبادة" ويسعون إلى احتكار دور الضحية لليهود وحدهم؛ ولذلك "توحي الأدبيات الصهيونية بأن العالم كله تجاهل اليهود وتركهم يلاقون حتفهم ومصيرهم وحدهم" (ص95). وقد أثبت المسيري أثر الحكومة السوفيتية في إنقاذ بعض اليهود على الرغم من تعاو م مع الدولة النازية، كما أثبت تحالف بعض الصهاينة مع النازيين. وهذا يعني ضرورة إعادة درس هذه الحقبة من التاريخ، ومنع احتكار المؤسسة الصهيونية لها وذلك بالإجابة عن سؤال: ضد من كانت الإبادة؟ وما الموقف الحقيقي للصهاينة والمؤسسات اليهودية والصهيونية من الدولة النازية أثناء الحرب العالمية الثانية؟

ثم ينتقل المسيري بعد ذلك إلى مسألة "إنكار الإبادة والخطاب الحضاري الغربي"، فيحلل مغزى بعض الدراسات التي تنكر مسألة الإبادة أو تشكك في العدد الذي راح ضحية لها، وكيف أن أجهزة الإعلام الغربي والصهيوني على وجه الخصوص قامت بمهاجمة تلك الدراسات بشدة دون التفريق بين العلمي منها وغير العلمي؛ وعليه صار من اللازم فتح ملف ظاهرة الإبادة ضمن نقاش علمي هادف. وقد أشار المسيري إلى أهمية انتعاش البحث العلمي الهادف وخاصة بعد سقوط الاتحاد السوفييتي وصارت وثائقه الخاصة ذه الحقبة متاحة للبحث والدراسة، ولعل إفاد ا في إطلاق سراح "ديمانجوك" بعد إثبات براءته بالنظر في تلك الوثائق مدعاة تحرير تلك الحقبة من آثار الدعاية الصهيونية المكثفة. ويرى المسيري أن مسؤولية الجريمة تخضع لعمليتين متناقضتين:

أولاهما: يتم تضييق نطاق المسؤولية إلى أقصى حد بحيث تصبح هي جريمة الألمان ضد يهود أوربا.

وثانيتهما: يتم توسيع الجريمة إلى أقصى حد لتصبح هي جريمة الأغيار كل الأغيار ضد اليهود كل اليهود.

أما بالنسبة لضحايا تلك الجريمة فإ ا كذلك تصبح عمليتين متناقضتين موازنتين للعمليتين السابقتين فأولاً: يتم تضييق نطاق جريمة الإبادة لتصبح: جريمة موجهة ضد اليهود وحدهم لا

ضد الملايين من غير اليهود، وكأن الغجر والسلاف وغيرهم لم يتعرضوا لجريمة الإبادة كذلك.

وثانياً: يتم تعميم معنى الضحية لتصبح هي اليهودي أينما كان، وليس يهود الغرب فحسب. وعليه فإن هذا التعريف لجريمة الإبادة وبيان موقع الضحية فيها والمسؤول ـذه الكيفية التي يتلاعب فيها بمستويات التعميم والتخصيص ثم ضبط تلك المستويات بما يتفق مع مصالح الغرب اتخذ الغرب بعد ذلك خطوة حاسمة في التعمية حيث قام "بأيقنة" الإبادة "أي جعلها مثل الأيقونة تشير إلى ذا ا حتى لا يمكن التساؤل بشأ ا، فهي مصدر المعنى النهائي" (ص 99).

ـذه الكيفية نجح المسيري في تعرية حادثة الإبادة وتفكيكها وإعادة تفسيرها وفق نموذجه التفسيري الذي أثبت قدرته على بيان جوانب متعددة للظاهرة وإدراجها في سياق أكثر معقولية واتساقاً مع سياق الحضارة الغربية العام.

ملاحظات على سبيل الحوار

أولاً: وبعد مضي أكثر من عشرين عاماً على إطلاق إسهامات المسيري في دراسة اليهودية والصهيونية خاصة، ودراسة الفكر الغربي وفهمه على وجه العموم، يحق لنا أن نسأل المسيري عن أهمية تقديم مفاتيح لقراءة إسهاماته العديدة في هذا الصدد. نقول ذلك وفي ذهننا أنه قد نجح في بناء مشروع فكري في دراسة الآخر، كما أدرك قبل غيره أهمية إعطاء القارئ مفاتيح الدخول في عالمه المليئ بالمصطلحات والنماذج التفسيرية. ولعل هذه الكتاب كان مناسبة قيمة لينتبه المسيري لأهمية هذه المفاتيح، فهو قد وجه القارئ لكيفية قراءة هذا الكتاب. وذلك توجيه مفيد لكنه أيضاً يظهر أهمية توجيه القارئ لمشروع المسيري ككل بكيفية الانتقال بين كتبه، ولعل ذلك يذكرنا بما فعله الإمام ابن حزم في مقدمة كتاب الإحكام في أصول الأحكام حيث نبه القارئ إلى كيفية الدخول في علم ابن حزم، ولعل ذلك تقليد مفيد ومهم في تجلية كثير من الغموض الذي يحيط بالمشاريع الفكرة الرائدة، إن لم يكن هناك دليل في الدخول في مجالها الفكري.

ثانياً: لا شك أن الحوار مع الآخر ليس هدفاً في حد ذاته، ولكنه مقدمة لغرض إنساني نبيل وهو التواصل معه، وبيان القواسم المشتركة بيننا وبينه، والوصول إلى كلمة سواء بيننا وبينه، وعليه تأتي أهمية ترجمة هذا النص إلى الإنجليزية والعبرية حتى تصل الرسالة واضحة إلى ذلك الآخر. ولعل تعرية الصهيونية وبيان خطور ا على اليهود أنفسهم أمر مهم ومفيد في

إدارة الصراع مع الدولة الصهيونية، كما أن بيان الدولة الصهيونية على التاريخ الديني اليهودي واليهود الذين كانوا يجدون دائماً ملاذاً لهم في العالم الإسلامي في محاولات الإبادة التي تعرضوا لها في إسبانيا، ثم ما حدث لهم على أيدي النازيين. كل ذلك يجعل اليهود يعيدون حسابا م في ربط مصيرهم بالإمبريالية العالمية والحضارة الغربية على وجه العموم. فإن كانت الإبادة ناتجاً من نواتج الحضارة الغربية متسقاً مع المنطق الداخلي لتلك الحضارة لا أمراً طارئاً مارسته الدولة النازية بمعزل عن الضمير الغربي، فإن على اليهود أن يعيدوا النظر في فهمهم لظاهرة الإبادة وأن يراجعوا مواقفهم إزاء الحضارة الغرية حتى لا يفقدوا آخر ملاذ لهم وحتى لا يخربوا بيو م بأيديهم.

ثالثاً: لا شك أن معنى اية التاريخ الذي ارتبط بالفكر الصهيوني والدولة النازية والحضارة الغربية على وجه العموم سبب تشويهاً كبيراً لهذه الفكرة ذات المعنى والمغزى الديني العميق، فختم تاريخ البشرية معناه حتمية إظهار دين الحق على الدين كله، أي أن للتاريخ معنى يسعى فيه المخلصون لتحقيق غاية الوجود الإنساني. ولكن هذه الفكرة في إطار العلمانية الشاملة قد أحيلت إلى مغزى حلولي كموني مادي، وعليه لا يكفي -فقط- تعرية هذا المصطلح، وإنما تأتي الأهمية في إعادة توظيفه ضمن نسق تفسيري جديد، حتى لا يختلط الحابل بالنابل وتضيع الرؤية الصائبة بسبب التلبيس الذي حدث لها، ومن ثمّ لا بد من تأصيل معنى النهايات ورد القداسة إلى هذا الاصطلاح.

رابعاً: يحق لنا أن نسأل عن الموقع المنطقي للنماذج التفسيرية: هل هي مجرد أدوات لا تخضع لمنطق الخطأ والصواب؟ وهل لها قدرة تفسيرية أكبر أم أ ا تخضع لمنطق الخطأ والصواب وفق نظام أوسع يوفر نوعاً من النسق الداخلي مع نظامها الشامل؟ ويبدو أن المسيري أراد أن يحاكم النسبية من موقع نسبي، ولم يتخذ موقفاً كلياً واضحاً إزاء العلمانية، بينما نجده في أسرار العقل الصهيوني كان أكثر جرأة ووضوحاً في هذا الصدد. ويبدو جلياً أن النموذج التفسيري الذي يقترحه المسيري لا يمكن أن تخضع أساسياته لمحاكمات نسبية، لكنه يشتمل على متغيرات يمكن أن تقبل أو ترفض أو تعدل. ولعل ثوابت النموذج التفسيري هي الحد الأدنى المشترك في الحوار، لكن المسيري لسبب أو آخر قد جعل نقاشه في متن الكتاب فيه تخفيف كثير من موقع النموذج التفسيري، بينما في الملحق بين بصورة واضحة أهمية النموذج في فهم الواقع والصلة التي يمكن أن تعقد بينهما. وعلى الرغم من أن النموذج ليس هو الواقع إلا أنه أداة جردت من جملة وقائع لا تحصى، وهي ليست وهماً أو مجرد أداة تقحم

على الواقع، وإنما النموذج هو الذي يعبر عن موقع أخلاقي كلي تدركه الفطرة الإنسانية الفائقة في لحظة صفائها. وعلى الرغم من وضوح هذا المصطلح البالغ الأهمية في الملحق إلا أن المسيري قد قصر في متن الكتاب حال استخدامه لتحليل ظاهرة الإبادة بالوضوح الذي هو عليه في الملحق.

خامساً: لقد نجح المسيري في إثبات تعاون بعض الشخصيات الصهيونية واليهودية، وكذا الحال بالنسبة للمؤسسات الصهيونية واليهودية في التعاون مع النازية أثناء الحرب العالمية الثانية وقبلها، وبين أن ذلك التعاون كان قائماً على وحدة في الجذور الفكرية وتطابق في الرؤية، ولم يكن فقط تعاوناً مصلحياً وموقوتاً. لكن أليس من الممكن -بالمنطق نفسه- أن يكون التعاون الذي حصل بين بعض الشخصيات الإسلامية والعربية مع النازية قد تحرك من الدوافع ذا ا، أم أن ا ال الحضاري العربي الإسلامي لا يمكن أن يقبل أفكاراً وقيماً مثل القيم التي أفرز ا الدولة النازية، وأن قضية الإبادة هذه ظاهرة خاصة بالفكر الغربي الذي عبرت عنه الدولة النازية؟

سادساً: لقد أطلق المسيري صيحة غاية في الأهمية، وهي إعادة النظر في دراسة الظاهرة النازية في صلتها بالصهيونية واليهود خاصة بعد سقوط الاتحاد السوفييتي وفتح وثائقه الخاصة بتلك الحقبة للباحثين. وأكد كذلك أهمية دعم البحث العلمي الرصين لرصد هذه الظاهرة المعقدة وفهمها في تاريخ الحضارة الغربية. لكن المسيري يعرف قبل غيره تشنج أجهزة الإعلام الغربي إزاء هذا الأمر وحرص الدوائر الصهيونية على "احتكار تفسير ظاهرة الإبادة".

أخيراً فهذا سفر جديد يضاف إلى جهد المسيري ليأخذ موقعه في بناء "الحوار المسلح" إزاء الآخر.

المثقفون في الحضارة العربية
محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد

المؤلف: **الدكتور عابد الجابري**
الناشر: **مركز الوحدة العربية**، بيروت، 1994م

قطب مصطفى سانو*

الكتاب الذي بين أيدينا من أحدث الكتابات في هذا العصر التي تسعى لتقديم تفسير علمي لبعض المراحل والوقائع في تاريخنا الإسلامي. وقد حاول مؤلفه الدكتور محمد عابد الجابري أن يقدم تفسيراً وتحليلاً عصريين غير مسبوق إليهما لمحنة ابن حنبل في الشرق الإسلامي، ونكبة ابن رشد في الغرب الإسلامي.، إذ بينما ظلت تفسيرات هاتين الحادثتين وتحليلا ما دائرة في فلك علم العقيدة، فإن صاحب الكتاب عِني بالدعوة إلى إخراجهما من هذه الدائرة الموروثة، وذلك لأن تلك التفسيرات والتحليلات السابقة لا تتوافر على أي تفسير معقولي يمكن للعقل الناقد تقبله والنـزول عنده.

إن إضفاء المعقولية السياسية على هاتين التاريخيتين أمر في غاية الأهمية في الوقت الحاضر، سعياً إلى التوصل إلى فهم عصري مكين لعلاقة الديني بالسياسي في تاريخنا الإسلامي من جهة، وما تحمله الشعارات "الدينية" في كل عصر من معان وغايات سياسية مستبطنة من جهة أخرى.

وقد وزع المؤلف مباحث الكتاب على مقدمة، وثلاثة فصول رئيسة. أما المقدمة، فقد خصصها للتعبير عن الشعور الذي انتابه عندما هم بتأليف هذا الكتاب كما أورد فيها عرضاً لجلة من التساؤلات المنهجية حول شخصية الفرد المثقف، والأدوات العلمية المؤهلة لتحصيل مكانة المثقف في ا تمعات مؤكداً ضرورة كون المثقف إنساناً مفكراً داخل مرجعية سابقة، إن كان معارضاً أو مكرراً أو مدافعاً.

---

* دكتوراه في القانون من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزية 1996، أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصـوله بالجامعـة نفسها.

وأما الفصل الأول، فقد تطرق فيها إلى الحديث عن المثقفين في الحضارة الإسلامية، وحاول أن يؤرخ لظهور كلمة المثقف في الثقافات الأوروبية التي هي مصدر الدلالة المعرفية لكلمة المثقف في العصر الراهن. وفي هذه الأثناء استحضر المؤلف مفهوم الفيلسوف الماركسي الإيطالي غرامشي للمثقف الذي يؤكّد أن المثقفين لا يشكّلـون طبقة مستقلة، وأن كل مجموعة اجتماعية لها مثقفوها الخاصون، وظيفتهم هي القيام بقيادة ا موعة وتحقيق الانسجام داخلها. وهذا المفهوم الغرامشي مفهوم ذو خليفة عقدية (=ماركسية)، ولذلك، فإنه لا يصلح للاعتماد عليه في تحديد معنى المثقف حسب تصور المؤلّف، وبدلاً منه مال المؤلف إلى القول المؤلف إلى القول بضرورة الرجوع إلى الجذر اللغوي لهذه الكلمة، الذي لا يتضمن الإشارة من قريب أو بعيد إلى الدلالة المعرفية المعاصرة لهذا المصطلح، وهي دلالة أرجع المؤلف تلبس المصطلح ا إلى القرن التاسع عشر الميلادي، مؤكّداً أن تلك الدلالة فرنسية المنشأ، إذ إن كلمة intellctual مشتقة من كلمة intellect، وتعني العقل أو الفكر. وعندما يستعمل وصفاً لشيء فإنه يدل على انتماء ذلك الشيء وارتباطه بالعقل بوصفه ملكة للمعرفة، وعندما يستعمل اسماً يراد به الشخص الذي لديه ميلٌ قوي إلى شؤون الفكر وشؤون الروح. وأما الأحداث التاريخية التي مهدت لتحميل المصطلح هذه الدلالة، فإن المؤلّف أرجعها إلى حادثة اتهام ضابط فرنسي في ايات القرن التاسع عشر الميلادي بتهمة التجسس لصالح ألمانيا، وصدور حكم بسجن هذا الضابط بسبب هذه التهمة، غير أن عائلته وأصدقاءه زيفوا هذه التهمة عن طريق تجنيد شخصيات فكرة وأدبية مرموقة لمعارضة ذلك الحكم بإصدار بيان في جريدة (لورور) يحمل توقيعا م ومعنون بـ"بيان المثقفين Manifeste des Intellectueles. وما أن ظهر العدد الذي يحمل بيان أولئك حتى انقسم الرأي العام إزاء هذه القضية إلى تجمع جمهوري مطالب بإعادة المحاكمة، وإلى وطنيين معارضين لإعادة المحاكمة، وفي النهاية انتصر التجمع الجمهوري، وأعيدت محاكمة ذلك الضابط، فبرئ من تلك التهمة.

ومنذ ذلك الحين يمكن القول بأن دلالة مفهوم المثقف غدت تطلق على أولئك الذين يحملون آراء خاصة م عن الإنسان وا تمع، ويقفون موقف الاحتجاج والتنديد إزاء ما يتعرض له الأفراد والجماعات من ظلم وعسف من السلطات أياً كانت سياسية أو دينية. فالمثقف بناء على ذلك ناقد اجتماعي يعمل على المساهمة في تجاوز عوائق النظام

الاجتماعي، وهو ضمير ا تمع الحي، ولكنه –لدى السلطات- مثير للعراقيل والفتن، وخيالي طوباوي بل ميتافيزيقي.

وتحدث المؤلف عن ظهور المثقفين في أوروبا في القرون الوسطى، وأشار إلى أثر الثقافة الإسلامية في إعداد أولئك المثقفين عبر التاريخ الأوروبي، بيد أنّ ذلك الأثر لم يحظ بدراسة علمية واعية، ثم انتقل المؤلف إلى الحديث عن موقع الإنسان المثقف ضمن الشبكات التي كان يتحدد موقع الفرد عبرها في التاريخ الإسلامي، والتي كانت كالآتي: الراعي/الرعية، الخاصة/ العامة، العطاء/الخراج، العقيدة/ القبيلة، البدو/الحضر. وانتهى إلى القول بأن المثقف فرد من الرعية.

ولقد حاول المؤلف أن يؤرخ لظهور المثقفين في تاريخنا الإسلامي، فانتهى إلى القول بأنهم ظهروا خلال ثلاث فترات، أولاها: حيث كان ظهورهم متمثلاً في طائفة المرجئة في حادثة مقتل أمير المؤمنين عثمان، وثانيتها: ظهورهم في طائفة (أو فرقة) الواقفية عندما تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية، وثالثتها: ظهورهم في فرقة المعتزلة عند ظهور الخلاف في مصير مرتكب الكبيرة.

وأوضح المؤلّف أنهم اتسموا عبر التاريخ بالتسامح والمرونة وتجنب الغلو والتطرف، فضلاً عن تأكيد حرية الإنسان وإقرار مسؤوليته. وموقف المثقفين من قضية القول بخلق القرآن خير دليل على ذلك، إذ إن القول بالجبر اتخذته الدولة الأموية سلاحاً في وجه المخالفين، لكونه مرتكزاً على الإيمان بأزلية العلم الإلهي، ولما كان كلام الله ﷻ (= القرآن الكريم) تعبيراً عن علمه –جل شأنه- فإن ذلك يعني أنه أزلي قديم، وذلك ما لم يرتضه المثقفون (= المعتزلة) وذلك على العكس من ذلك إلى أن القرآن مخلوق.

وانتهى المؤلّف من هذا التحليل إلى القول بأن القول بخلق القرآن رد على الوجود الأموي القائم على ضرورة القول بالجبر الذي مفاده أن كل ما فعله بنو أمية كان بسابق علم الله ﷻ، وبمقتضى قضائه وقدره، وبالتالي، فقد كانوا مجبرين لا يتحملون شيئاً من مسؤولية أعمالهم ولا يدخلون جهنم بجرائرهم.

وقرر المؤلف في اية حديثه عن تاريخ ظهور المثقفين في الحضارة الإسلامية أنه ابتداءً من القرن الرابع الهجري، لم تحظ الساحة الإسلامية بظهور مثقفين حقيقيين، وإنما ظهرت أجيالٌ من مثقفين تميزوا من سابقيهم باستهلاكهم الثقافة، وبترويجهم إياها بدلاً من ربطها بقضية اجتماعية أو سياسية.

ثم انتقل المؤلّف إلى الفصل الثاني محاولاً إيجاد نموذج يصدق عليه وصف المثقف بالمعايير التي سبق الحديث عنها، وحاول في هذا الفصل أن يؤكّد أن ظهور الخلاف في مستهل القرن الثالث الهجري حول كون القرآن الكريم كلام الله أو مخلوقاً، قد مهد لظهور المثقفين الذين كان رائدهم أحمد ابن حنبل –رحمه الله- الذي كان يمثّل –في رأي المؤلف- الجماعة المثقفة الناقدة الاجتماعية، بيد أنّ تحليلات السابقين لأحداث هذا الخلاف ظلت ولا تزال مفتقرة إلى المعقولية السياسية. وأكد منذ بداية هذا الفصل أنّ محن العلماء في طبيعتها محن سياسية لا محالة، وذلك لأن المحنة تعني الاضطهاد والإرهاب الذي يتعرض له صاحب الرأي من ذوي النفوذ والسلطان، فالعالم يمتحن لكونه يمتلك سلطة التحدث باسم الدين، ولكونه يحظى بمساندة العامة (= الجماهير الشعبية) التي تشكل خطراً فعلياً على مستقبل الحاكم ودولته، إذ إن تلك المساندة قد تتحول إلى ثورة أو انتفاضة ضده. والعالم الذي يخلّد التاريخ ذكره هو ذلك الذي يصمد أمام صنوف التعذيب والاضطهاد مما يجعله في ‌ اية الأمر خليقاً بلقب "البطل"؛ وأما العالم الذي يتراجع، ويتلكأ، فإنه يفقد شعبيته، وتذوي ذكراه.

وبناء على هذه المقدمة، فإنّ المؤلف توصل إلى القول بأنّ محنتي ابن حنبل في المشرق الإسلامي وابن رشد في الغرب الإسلامي محنتان سياسيتان. أما محنة ابن حنبل، فإ ا –تاريخياً- تعود إلى عام 218 عندما أمر الخليفة العباسي عبدالله المأمون عامله إسحاق بن إبراهيم بامتحان القضاة والمحدثين حول كون القرآن مخلوقاً أو قديماً (كلام الله)، فأرسل إليه خطاباً يتضمن الإشارة إلى عظم خطر المعارضين للقول بخلق القرآن على الحياة العامة، وتأثيرهم في أغلبية الشعب. والأخطر من ذلك أن بعض أولئك من كبار الموظفين في الدولة، الأمر الذي أرق مضجع الخليفة، وجعله يلح على عامله بالسهر على تطبيق أوامره وتعليماته في جميع الأقاليم التي تحت ولايته. والأغرب من هذا كله أن الخليفة المأمون بادر بالكتابة ثانياً إلى عامله طالباً منه اعتقال سبعة من رجال العلم في بغداد، ولكن الإمام أحمد بن حنبل لم يكن ضمن قائمة الذين أمر الخليفة باعتقالهم وإرسالهم إليه فوراً للاستجواب والاستنطاق، وعندما وصلت ا ‌ موعة المطالبة بالمثول أمام الخليفة إلى مجلسه، استجوبوا، فتراجعوا وانصاعوا لرأي الخليفة. ولئن خلا الخطاب الثاني للمأمون من اسم الإمام أحمد في القائمة صراحة، فقد تضمنه بطريقة غير مباشرة لأنه طالب بامتحان جميع المحدثين والقضاة والموظفين في الدولة، وقد كان الإمام أحمد من كبار المحدثين، مما جعل عامل

المأمون يناديه ويستجوبه، وتمسك الإمام أحمد برأيه وموقفه المتمثل في قوله: "هو كلام الله لا أزيد عليها". وبعد استجواب جميع القضاة والمحدثين صمد أربعة من أهل العلم منهم الإمام أحمد، وأُبلغ المأمون ذا الخبر، فأمر باعتقالهم وإرسالهم إليه في أسرع وقت ممكن، وبعد استجواب متكرر وتعذيب مروع تراجع اثنان، وظل الإمام أحمد ومحمد بن نوح على موقفهما، فاعتقلا وحملا حيث معسكر الخليفة، وفي أثناء سيرهما هلك المأمون بعد أن ترك وصية لأخيه وخليفته (العسكري التكوين) المعتصم افتتحها بالتأكيد على القول بخلق القرآن وحمل الناس عليه بقوة السيف لا بقوة القلم، ومواجهة خطر الخرمية في بلاد فارس.

وقد لخّص المؤلف أعمال المعتصم طيلة مدة خلافته التي دامت ثماني سنوات وثمانية أشهر، في تحقيق مضمون وصية أخيه التي تتضمن مواجهة خطرين يهددان أمن الدولة: أولهما خطر المعارضين للقول بخلق القرآن، وثانيها خطر الخرمية، وأفنى المعتصم حياته في تحقيق هذين الأمرين، فحارب الخرميين وهزمهم، وقتل قائدهم بابك. وأما الخطر الإيديولوجي، فقد سلك معه جاً أكثر تشدداً من ج أخيه المأمون. وبما أنّ رفيق الإمام أحمد في محنته، محمد بن نوح قد وافته منيته قبل وفاة المأمون، فإنّ الإمام أحمد بقي هو الوحيد الذي يهدد أمن الدولة، ولذلك، لم يتوان المعتصم عن استنطاقه واستجوابه بنفسه، وتعرض لوابل من اللعنات والضربات التي أفقدته وعيه، فأغمي عليه، ثم ترآى للمعتصم أن الاستنطاق والاستجواب لا يفيدان في تغيير موقف ابن حنبل، فآثر إطلاق سراحه، والإبقاء عليه تحت إقامة إجبارية طيلة بقية عهد المعتصم، ومنعه عن الحديث في ا الس العامة. حتى إذا ما هلك المعتصم سنة 227وعهد بالخلافة إلى ابنه الواثق بالله، فإذا به يتصدى لتحقيق ما عجز أبوه عن تحقيقه إزاء الخطر الأيديولوجي، فطفق يوسع نطاق المحنة لتشمل البصرة ومصر وغيرهما، برزت هنا طرق للنجاة من هذه المحنة ابتكرها بعض العلماء عن طريق التحايل، والتمويه. وإن سئم أهل بغداد من هذه المحنة، فإنّ مجموعة منهم راودهم إعلان الثورة. واتصلوا بالإمام أحمد الذي رفض الاشتراك في هذه الثورة، وتمر الأيام، فإذا بالمحدث أحمد بن نصر الخزاعي يتعرض فجأة للاستجواب، والاستنطاق على يد الخليفة الواثق الذي لم يتمالك نفسه أثناء الاستجواب، فأخذ صمصامة ودعا بنطع فضرب ابن نصر الخزاعي على رأسه، فأرداه قتيلاً. ولم يتوقف تعامل الواثق مع

الخطر الإيديولوجي عند هذا الحد، وإنما جعل القول بخلق القرآن شرطاً أساسياً في فداء أسرى المسلمين من الروم عندما هم بتبادل الأسرى مع الروم.

وهكذا استعرض المؤلّف هذه المحنة كما توردها المدونات التاريخية، ثم حاول أن يحلّلها تحليلاً يضفي عليها المعقولية السياسية، فأشار إلى ضرورة تفهم هذه المحنة تفهماً حيادياً، وضرورة وضعها في إطارها السياسي سعياً إلى إبراز العلاقة بين امتحان القضاة والمحدثين والشعار الذي نفذ باسمه ذلك الامتحان. وأكّد المؤلّف أنّ الصراع بين أطراف المحنة ظلّ صراعاً على السطح بتواطؤهم جميعاً، إّلا إنّ أمراء المحنة وظّفوا الشعار الديني (= تحريم القول بأن القرآن كلام الله) لضرب المعارضة السياسية، كما أن المعارضة السياسية وظّفت هي الأخرى الشعار الديني (= القول بأن القرآن كلام الله)، ولم يكن من مصلحة الممتحنين التصريح بأن الهدف هو معارضة الدولة وتعبئة الناس ضدها. وليبرهن المؤلف على كون هذه المحنة سياسية، عني بالحديث عن ملابسا ا التي تمثلت في وقوف من امتحنوا في صف محمد الأمين في صراعه مع أخيه عبدالله المأمون على السلطة. وبما أن ذلك الصراع حسم لحساب المأمون الذي لم يغفر لبغداد وأهلها وقوفهم في صف أخيه ضده، فإنه فتح ا ال –عشية انتصاره- للفوضى واللاأمن أن ينتعشا في أرجاء بغداد لمدة ست سنوات. وفي هذه الأثناء تطوع جماعة من المحدثين والفقهاء على رأسهم ابن حنبل للعمل على استعادة الأمن ومحاربة ا ـرمين، والقضاء على بؤرة الفساد والتخريب. حتى إذا ما قويت شوكة هذه الجماعة، استشعر المأمون خطور ا إذ أصبحت تسيطر على الرأي العام في بغداد. غير أنه لم يكن في مقدوره مواجهتهم مباشرة، فحاول –حسب تصور المؤلف- توظيف الديني (=كون القرآن مخلوقاً) من أجل السياسي (=ضرب تلك الجماعة باسم الدين لا باسم السياسة). ويضيف المؤلف قائلاً بأن هذه الجماعة غدت تبدي تعاطفها مع بقايا الأمويين الذين نبشت قبور موتاهم واستهزئ بجماجمهم وعظامهم. وعليه، فإنّ قرار المأمون في امتحان المحدثين والقضاة قرار سياسي كان يهدف إلى قمع حركة معارضة آخذة في التنامي والتمكن.

وأخيراً، تطرق المؤلف إلى القول بأنّ تغيير الخليفة العباسي المتوكل على الله سياسة أخيه وأبيه وجده في هذه القضية خير برهان على كون هذه المحنة محنة سياسية، وأعاد سبب ذلك التغيير إلى إحساس المتوكل بتزايد نفوذ القواد الأتراك في القصر، الأمر الذي يشكل في طبيعته خطراً محدقاً بالخلافة العباسية عامة. ولذلك، فإنه مال إلى فتح ملف

مصالحة مع جماعة المطوعة، وأبعد المعتزلة عن البلاط –حسب رأي المؤلف- طمعاً في كسب الجماعة الأولى. بيد أنّ هذه التدابير لم تصمد أمام رغبة الأتراك في الاستيلاء على الحكم، وتحقق لهم ذلك عندما استعانوا بابن المتوكل فقتل أباه، ثم تخلص منه الأتراك لاحقاً.

ويختم المؤلف حديثه في هذا الفصل بتأكيد توظيف السياسي الديني من أجل مآربه في عهدين متباعدين ومتعارضين، فبينما كان القول بخلق القرآن خطراً ومفضياً بصاحبه إلى الهلاك في العهد الأموي، يجد المرء أن عدم القول بخلق القرآن يفضي بصاحبه في العهد العباسي إلى الهلاك والفناء، وتلك هي مأساة الديني عندما يوظّف لتحقيق مآرب السياسي. ويشير المؤلف إلى أنه لا ينبغي تحميل المعتزلة وزر خلفاء المحنة، فالمعتزلة نخبة مثقفة "ليبرالية تنويرية" استعملتها الدولة أدوات للسيطرة والهيمنة، كما استعانت الدولة الأموية قبل ذلك بكثير من المحدثين والفقهاء لضرب معارضيها من الشيعة والخوارج. وعليه، فإنه يمكن القول بأنّ علاقة المثقفين بالسلطة بالأمس _معتزلة وأهل سنة) أشبه بعلاقة المثقفين بالسلطة اليوم (سلفيين أصوليين وعصريين حداثيين). وأما جوهر العلاقة، فهي في الماضي والحاضر التناوب على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها.

وهكذا يختم المؤلف حديثه عن محنة ابن حنبل، لينتقل في الفصل الأخير من الكتاب إلى الحديث عن نكبة ابن رشد المشا ة في بعض جوانبها لمحنة ابن حنبل، ويستهل المؤلف حديثه عن هذه النكبة بالتنبيه على أن هدفه من دراسة هذه النكبة تقديم تفسير لها يتطابق مع طبائع العمران/وطبائع الاستبداد، فالاستبداد واحد سواء كان استبداداً جاهلياً –حسب تعبيره- كاستبداد الحجاج بن يوسف. وأما علاقة ابن رشد بالموحدين، فتعود إلى ذلك اليوم الذي قدمه فيها ابن طفيل إلى مؤسس الدولة الموحدية أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ليتولى مهمة ترجمة كتب أرسطو وشرحها نـزولاً عند رغبة الخليفة في تقريب أغراض تلك الكتب إلى أفهام الناس ومداركهم. وقد أعجب الخليفة بذكاء ابن رشد وفطانته ورسوخ قدمه في الفلسفة، فعينه قاضياً على إشبيلية، ثم على قرطبة، فضلاً عن عمله طبيباً خاصاً للخليفة بعد وفاة ابن طفيل. وقد وفّق ابن رشد إلى تأليف جملة من كتب الفلسفة، مما زاده حظوة في بلاط الخلفة. وعندما توفي الخليفة وخلفه ابنه المنصور في الحكم، احتفي بابن رشد مثل احتفاء أبيه به، بيد أنه بعد مضي ثلاث عشرة سنة على تلك العلاقة الحميمة بين الخليفة وابن رشد، تحولت إلى نكبة ذاق ابن رشد من ويلها

الكثير. ففي عام 593هـ عمم الخليفة منشوراً أدان فيها ابن رشد وجماعة معه، ووسمهم بالشرذمة وشبههم بالسموم السارية في الأبدان، وأمر بإحراق كتبهم، وإتلافها. ولم يكتف الخليفة ذا، وإنما زج ؤلاء الجماعة في غياهب السجون.

يرى المؤلف أن السبب الحقيقي وراء قلب الخليفة الموحدي ظهر ا ن لابن رشد ظل ولا يزال لغزاً لمّا يضف عليه شيءٌ من المعقولية السياسية، ولئن ذهب قوم إلى القول بأن سببه يكمن في تأويل نصوص أو عبارات صرف معناها إلى أسوأ مخرج، فإن فقيهاً بمنـزلة ابن رشد ما كان ليتورط في شأن كهذا، بل لا يعقل أن يتجشم خصوم ابن رشد أعباء السفر من قرطبة إلى مراكش لإبلاغ الخليفة ذا الأمر. وإن خمن بعض سبب النكبة فيما ورد في بعض كتب ابن رشد من وصف الخليفة الموحدي بملك البربر، فلم تكن المسألة سوى خطأ في النسخ كان بإمكان ابن رشد تداركه بالقول بأنه قصد ملك البرين كما كان يوصف ملوك الموحدين: ملك بر المغرب وبر الأندلس. وهكذا، يرد المؤلف كل ما ضمته الكتب القديمة من ذكرٍ لسبب نكبة ابن رشد وجماعة الأعيان، ليخلص إلى القول بأنّ ثمة مة سياسية هي التي حركت الخليفة ودفعته إلى محاكمة ابن رشد وجماعة الأعيان، وفرض الإقامة الإجبارية عليهم. ويرى المؤلف أن هذه التهمة إما أن تركّز على نصوص لابن رشد، وعندئذ يجب النظر في كتابه الموسوم بـ "جوامع سياسة أفلاطون"، أو تكون مبنية على علاقة ابن رشد مع أحد الأطراف السياسية. وعندئذ يجوز القول بأن سبب النكبة عائد إلى العلاقة المشبوهة التي كانت بين ابن رشد وبين أخي الخليفة ابن يحيى الذي كان راغباً في الانقلاب على أخيه.

وأما السبب الأول السياسي العلمي فيرجح المؤلف أن يكون لبعض ما ورد في كتاب جوامع سياسة أفلاطون علاقة بنكبته، وغضب الخليفة عليه، وخاصة أنّ هذا الكتاب تضمن قضايا مثيرة في السياسة والمرأة، إذ يكاد ابن رشد يقر ولاية المرأة وحكمها كما قرر افلاطون، كما تحدث ابن رشد في الكتاب عن الواقع السياسي في الأندلس، وأطنب في الحديث عن مزايا الحكم الجماعي وفضله على الحكم الفردي الطغياني، فضلاً عن حديثه عن تصرفات الحاكم المستبد وتجاوزاته، وما ينجم عن ذلك من سخط العامة عليه وعلى حكمه. ولا يتردد ابن رشد في المقارنة بين شعراء سوء يمدحون الطغاة والحكام المستبدين في جمهورية أفلاطون بشعراء سوء في الواقع الأندلسي يسلكون المسلك ذاته.

وقد تجاهل ابن رشد في كتابه أي ذكر للخليفة الموحدي إن إشادة أو غير ذلك، وأكبر من ذلك أنه أهدى كتابه إلى شخص ذي مكانة ومنـزلة مرموقة لم يبح باسمه.

وأما السبب السياسي الآخر الذي افترضه المؤلف، فيتمثل في علاقته المشبوهة بأخي الخليفة والي قرطبة. وقد حاول المؤلف أن يثبت هذا السبب السياسي بأن الشخص الذي أهداه ابن رشد كتابه هو أخو الخليفة، ويشير المؤلف إلى جملة من المؤامرات التي طالبت الخليفة المنصور من أعمامه، وإخوته، وقد نكل بجميع المتآمرين.

وأياً ما كان الأمر، فإنّ المؤلف يخلص إلى القول بأنّ نكبة ابن رشد والأعيان معه ترجع إلى ما نسب إليه من أمور ذات طبيعة سياسية، وما ورد في كتابه جوامع سياسة أفلاطون من انتقاد للأوضاع في الأندلس هي التي أكّدت الشكوك حول علاقته بأبي يحيى أخي المنصور الذي كان الاستيلاء على الحكم يراوده بين الفينة والأخرى. ولئن ذهب آخرون إلى ربط سبب النكبة بآراء رشدية في الدين، فإنّ ربطاً كهذا لا يعدو أن يكون تسطيحاً لا نصيب له من الحقيقة. ويختم المؤلف كتابه قائلاً أنه كان الخليفة العباسي المأمون غلّف محنة ابن حنبل بغلاف إثبات الشريك مع الله، فإن الخليفة المنصور هو الآخر –مع الفارق الزمني العميق- تذرع بذات الوسيلة نفسها في مواجهة ابن رشد وأعيان الجزيرة معه، فالجامع بين المحنتين هو الشرك في السياسة، ويعاقب عليه الحاكم باسم الشرك في الألوهية!

بعد هذا الاستعراض لأهم الأفكار الواردة في هذا السفر القيم، فإنه من الإنصاف القول بأنّ مؤلّفه قد تميز بسلاسة العبارة، وقوة البيان، والقدرة على أسر القارئ وإقناعه بما توصل إليه من تحليل وتفسير لهاتين المحنتين. بيد أنه قد عنت لنا جملة من الملاحظات المنهجية والموضوعية التي يجدر عرضها أملاً في أن يسهم في تنشيط حوار علمي دعا إليه المؤلف ذاته:

- غلبة اتباع المنهجية التطويعية الانتقائية في تحليلات المؤلف، إذ إنه عمد إلى انتقاء جملة من المعلومات التاريخية التي تعضد وجهة النظر التي يتبناها، ولذلك، لا غرو أن يجده المرء ينـزع إلى التصرف المخلّ في المعلومات التاريخية المنقولة بحذف فقرات يخيل إليه كو ا غير خادمة لما يريد تحقيقه من النتائج، ولا شك أن صنيعا كهذا ينطوي على نـزعة تبريرية أكثر منها أن تكون علمية مقبولة. وقد كان ينبغي للمؤلف أن يسرد النقولات، ويستنطقها، ولا يتخذ اختصارها واختزالها منهجاً غالباً في النقل. ونظراً إلى

هذا المنطلق الاستدلالي نجد أن المؤلف ضمن لنفسه منذ البداية النتيجة التي كان يريدها، ولذلك، فقد انتقى جملة من المقدمات التي تقوده بحتمية المنهج وصرامته إلى النتيجة التي تبناها ابتداء سواء في المعقولية السياسية التي أضفاها على محنة ابن نبل، أو على نكبة ابن رشد.

- إنّ ميل المؤلف إلى القول بأنّ ظهور المثقف عبر التاريخ مرهون بظهور الخلاف ذي الطبيعة السياسية في أكثر الأحيان مفتقر إلى دليل علمي مساند، وخاصة أنّ نكبة ابن رشد التي أوردها لم يسبقها ظهور أي خلاف البتة، إذ لم تكن ثمة قضية سياسية يختلف حولها، الأمر الذي يجعل المرء في حِل من قبول هذه الدعوى غير السديدة. وفضلاً عن ذلك فإنّ الحادثة التي اتخذها المؤلف أصلاً لإثبات هذه المقولة لا تدلّ في صميمها على خلاف جوهري في السياسة، وعلى فرض اعتبارها خلافاً في السياسية، فإ ا وحدها لا تكفي لإثبات قاعدة عريضة كهذه، فقد كان حرياً بالمؤلف البرهنة عليها عبر جملة من الحوادث، وهو ما لم يحصل، وإنما عمد إلى إسقاط القاعدة على محنتي ابن حنبل وابن رشد دونما برهان ولا حجة مقنعة، ومع وجود الفارق الجذري بينهما وبين القاعدة الأصل.

ثمة خلل منهجي خطير ينبغي الإشارة إليه، وهو قلة المصادر التي اعتمدها المؤلف، ففي محنة ابن حنبل اتخذ المؤلف تاريخ الطبري مصدراً لسائر التأويلات والتخريجات التي ذهب إليها، ولم يتجاوزه –تقريباً- إلى أي مصدر تاريخي آخر سابق أو لاحق، بل لم يترك هذا الكتاب في أكثر الأحيان يعرض المحنة بصورة مكتملة، وإنما كان الانتقاء، والاختزال هما القاعدة، الأمر الذي يوحي إلى القارئ يكون الإمام الطبري إما أصلاً للمعقولية السياسية التي أضفاها المؤلف على المحنة، أو مؤرخاً ذا أفق ضيق لم يكن يعي في كثير من الأحيان المعلومات التاريخية التي ضمنها كتابه. وقد كان حرياً به أن يبوح ذه المعقولية التي اتقدت في قريحة الدكتور الجابري في مشارف القرن الحادي والعشرين وجهلها الطبري أو تجاهلها.

إن النتيجة التي توصل إليها المؤلف انبنت –كما سبق أن ذكرنا- على ج انتقائي للنصوص المتعلقة ذه المحنة، وكان حرياً بالمؤلف ألا يتبع مثل هذا المسلك. وإذا قبل القارئ من المؤلف أن ينتقي من مناهج البحث العلمي ما يروقه ويحلو له، فإنّ من حقه ألا يقبل منه أسره إياه بجملة من المعلومات المختزلة المنـ ـزوعة من سياقها، ثم تعميمها تعميماً لا مسوغ علمياً له. فالمؤلف أورد في خضم الحديث عن أول خطاب بعثه المأمون

لاستجواب القضاة ورجال الدولة أنّ اسم ابن حنبل لم يكن مدرجاً في ذلك الخطاب، الأمر الذي يمكن تفسيره بأحد الأمرين: أولهما أن يكون ابن حنبل غير مقصود ذه المحنة، إذ إنه لم يكن قاضياً، ولا صاحب منصب سياسي، أو أن يكون ابن حنبل في ذلك العصر رجلاً كثير التنقل والسفر بحثاً عن الحديث النبوي... ولكن المؤلف لم يشر إلى أي من هذين الاحتمالين، بل عرض هذا الأمر دونما تعليق عليه. ومن حقي بوصفي قارئاً معجباً بتحليل المؤلف أن أطالبه بضرورة الاهتمام بحياة ابن حنبل السياسية قبل المحنة وإيفائها ما تستحق من التوضيح والتفصيل، ومن حق أي قارئ أن يتساءل عن المواقع السياسية التي كان يحتلها غير القضاة الذين امتحنوا في المحنة كالقوارير وسجادة ومحمد بن نوح، وغيرهم كثير. صحيح أنّ تشكيلة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت تشكيلة محدثية، ولكنه صحيح أيضاً أنّ الحديث في السياسة وعن الساسة لم يكن رائجاً لدى كل المحدثين، فابن حنبل كما ذكر المؤلف نفسه (ص 83) رفض الانضمام إلى ا موعة التي ساور ا نفسها بالشغب (= التمرد السياسي).

إنّ المؤلف لم يحاول أن يضفي شيئاً من المعقولية السياسية على تراجع المعتصم عن قتل ابن حنبل بعد أن كان قتله يراود جميع حواشيه، ولكن المعتصم رأى إعادة ابن حنبل إلى منـزله، ومنعه من الحديث إلى العامة. وأما الواثق الذي كانت السطوة والجبروت سجية في طبعه، والذي كان عدم القول بخلق القرآن –في نظره- معادلاً للخروج المسلح على خلافته، فهو الآخر اكتفى بإرسال برقيات تحذير إلى ابن حنبل، الأمر الذي تجاوزه المؤلف وأغفله، ولم يضف عليه شيئاً من المعقولية السياسية التي يريد أن يفسر ا وقائع التاريخ.

إنّ تجلية الجانب السياسي والممارسات السياسية والموقع الذي كان يحتله ابن حنبل قبل المحنة أمر ضروري لقبول النتيجة التي انتهى إليها المؤلف، وما لم يجل ذلك الجانب المهم، ويكشف عن كوامنه، فإنّ أي تفسير سياسي للمحنة يظل جملة من الاحتمالات التي لا ترقى إلى درجة الصحة واليقين. ولعلّ مراوحة المؤلف حول تاريخ الطبري هي التي جعلته مستعجلاً الوصول إلى النتيجة التي يحدها ابتداء لهذا البحث. وما ذهب إليه المؤلف حول موقف أهل السنة والجماعة من الأمويين، حيث انتهى إلى القول بأنّ عدداً من رجالات أهل السنة أظهروا التعاطف مع الأمويين، والترحم عليهم، سعياً إلى إغاظة العباسيين، وتحريك الشارع ضدهم، وهذا أمر بحاجة إلى الإثبات، ولا يكفي أن يعنى المؤلف بتأويل عبارات مأثورة عن ابن حنبل تأويلاً تطويعياً، لينطلق منه في تقرير هذه

المعلومة، إذ إنّ من المعلوم أنّ علماء الحديث والفقه كانوا في طليعة الجماعات التي قاومت الحكم الأموي ورفضته. فموقف سعيد بن جبير الذي أورده المؤلف على عجل (69) من الحكم الأموي خير شاهد على ذلك، بل إنّ موقف سعيد بن المسيب من الخليفة الأموي عبد الملك الذي أورده المؤلف دونما انتباه (70) هو الآخر برهان على مقاومة المحدثين للحكم الأموي. وقد أثر عن كثير منهم جملة من العبارات الدالة على سخطهم على الحكم الأموي، فأنى يكون لهم كل تلك المواقف أثناء الحكم الأموي ثم يصنفهم المؤلف في زمرة كانت تكن التعاطف وإعادة الاعتبار للأمويين؟ إنّ النص الذي أورده المؤلف عن ابن حنبل، وفهم منه أن يكون بنو عباس مقصودين به سياسياً فهم تطويعي غير سديد، وعليه، فإن كان ثمّ تغير في موقف المحدثين من الأمويين بعد زوال ملكهم، فلا ينبغي أن يحمل نص ابن حنبل ما لا يحتمل، وخاصة أنه ليس ممن عاصر الخلافة الأموية ولا عانى منها شيئاً، وإنما صدر عما كان يؤمن به، ويراه صواباً بغض النظر من أن يكون ذلك سبيلاً لإرضاء الأمويين، أو إغضاب العباسيين.

قراءة في دليل الدراسات العليا لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية

علي لغزيوي*

من أقصى الغرب ومن مدينة ليزبرج (Leesburg) بولاية فيرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية يحمل البريد نسخة من دليل الدراسات العليا للسنة الجامعية: 98/97، الخاص بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية التي تحتضنها تلك المدينة من مدن ولاية فيرجينيا. وهو دليل مطبوع باللغة العربية من بدايته إلى نهايته، ويقع في 106 صفحة، لأنه أعد أساساً لتعريف الناطقين باللغة العربية بهذه الجامعة وأهدافها، وبأهم سياسات وقواعد العمل بها، وهو يحيل الطلبة الراغبين في الالتحاق بالجامعة على الدليل الرسمي الذي أصدرته الجامعة باللغة الإنجليزية لمعرفة سبل الانتساب إليها، والوقوف على ما لهم وما عليهم بدقة.

ونود أن نعرف بهذا الدليل بالنظر إلى أهميته مضموناً وشكلاً، وغنى مادته، ومنهج عرضها المتميز، مما يجعله دليلاً نموذجاً دون مبالغة، لأنه يستوفي عناصر التعريف بالجامعة، ويحدد طبيعة الدراسة فيها، وسبل الالتحاق بها، وهيئة التدريس، ومستويات الدراسة، ونظام الامتحانات، الشهادات التي تمنحها، والمواد المدرسة، إلى غير ذلك من الأمور، بطريقة تشدك إلى الدليل وكأنه يفتح لك النافذة للإطلالة على عالم آخر يتمثل في جامعة عربية إسلامية ذات كيان مستقل في قلب الولايات المتحدة الأمريكية. بالنظر إلى هذه الاعتبارات كلها فهو جدير بالعرض والتقديم لإبراز أهمية هذه الجامعة.

وذلك ما تؤكده بالفعل ديباجة الدليل التي تحدد رسالة جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فقد جاء في هذه الديباجة أن هذه الجامعة تعد فريدة من نوعها، قد لا

---

* دكتوراه دولة في النقد الأدبي والأدب الأندلسي من جامعة محمد الخامس بالرباط،؛ أستاذ سيدي محمد بن عبد الله بفاس (المغرب).

توجد مثلها في رسالتها وأهدافها جامعة في الشرق أو الغرب، ذلك أن الجامعات التي تقدم دراسات إسلامية في أقسامها المهتمة بالشؤون الشرقية في الغرب، غالباً ما تعمل على أن تجاور بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية مجاورة نقيضين لا علاقة بينهما، فلكل منهما منهجه الخاص ونموذجه المعرفي المتميز. وكما تقول الديباجة فإن أحدهما يدرس ليقدم تفسيراً للتقدم والتفوق الغربي، وعلى النقيض من ذلك يدرس الآخر ليحمل مسؤولية التخلف والتراجع في العالم الإسلامي. وحصيلة ذلك الانفصام بين الاتجاهين، والهدف هو تعميم قيم الأول وتحجيم قيم الثاني، وبث الثقة في مصادر الأول، وهدمها في مصادر الثاني. والأمر لا يختلف في الجامعات الشرقية، ولو بطريقة تبدو مخالفة من حيث النهج والهدف في الظاهر.

ومن أجل تجاوز هذا الواقع، ورغبة في تحقيق التآلف والتوافق بني الأمرين، و ـدف إيجاد نوع من التفاهم الديني والحضاري بدل الصدام والصراع، بتهيئ المناخ المناسب للتفاهم، تم تأسيس هذه الجامعة المتميزة لعلها تكون حلقة فكرية ومنهجية تركز على البنى النظرية والمعرفية للعلوم الإسلامية والاجتماعية معاً، ومصادرها وظروف نشأ ا، وتجليا ا الحضارية، وتحاول البحث في النماذج المعفية بين ا الين اللذين لا يمكن الاستغناء عن أي منهما بالنسبة للإنسان المعاصر، سواء أكان شرقياً أم غربياً.

وقد قام التصور الذي انطلق منه مؤسسو هذه الجامعة على فكرة جوهرية ترى أن الجذر المعرفي للأزمة الفكرية العالمية واحد وإن اختلفت الانعكاسات والتجليات باختلاف الحضارات ومواقعها. وبناء على ذلك فإن الحلول واحدة أيضاً وإن اختلفت المنطلقات.

وبعد تشخيص الأزمة الناتجة عن الفصل بين العلوم الاجتماعية والدين، وما لذلك من انعكاسات سلبية، وإبراز مظاهر الأزمة وتجليا ا وما يرتبط ا من حقائق، تحدد ديباجة الدليل الأهداف الكبرى والمقاصد العليا التي تتوخى هذه الجامعة تحقيقها من أجل تجاوز الأزمة المزدوجة في العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية معاً، نجملها فيما يلي:

- إعادة الارتباط بين الوحي الإلهي بمفهومه الدقيق، وبين الوجود الإنساني والكوني ليكونا معاً مصدرين متكاملين للمعرفة البشرية.
- إعادة الارتباط بين العلم والقيم الإنسانية العليا، بحيث تغدو هذه القيم ضوابط لتحديد وجهة العلم وغايته، ومعايير تحكم سلوك العاملين في مختلف حقوله.
- إرجاع العلوم الإسلامية إلى طبيعتها الاجتماعية والإنسانية والعمرانية.
- تأسيس القواعد المعرفية للحوار بين الأديان والثقافات والشعوب، القائمة على القيم الثابتة للحق والعدل.

• العمل على بناء ثقافة الإنسان المدرك لحقيقة التواصل والتداخل بين الثقافات والشعوب دف تأسيس القواعد المعرفية والثقافية السليمة لترسيخ فكرة السلام العالمي الحقيقي، القائم على إدراك حقيقة مصدر الوجود الإنساني وغايته.

• بناء العقلية الناقدة القادرة على التفاعل مع جميع مصادر المعرفة وفق مجموعة من القواعد المنطقية التي تستند إلى دليل المعتبر بشروطه. ولا تخضع للإيديولوجيات والأوهام أو المصالح والأهواء.

وبتأمل هذه الأهداف الكبرى واستكناه أبعادها يظهر أ ا تقوم على الجمع بين نوعين من القراءة الإنسانية لا يمكن الفصل بينهما، هما: قراءة الوحي، وقراءة الكون.

وتتوسل الجامعة لتحقيق رسالتها وبلورة أهدافها بمجموعة من الوسائل التي تتكامل فيما بينها، وهي:

- المقررات الدراسية، وقد وضح الدليل طبيعتها وحدد نوعيتها.

- الأنشطة العلمية المختلفة، من محاضرات وندوات وحلقات دراسية، ودورات تدريبية ومسابقات، يشارك فيها أعضاء هيئة التدريس والطلبة بالجامعة، وكذلك الزائرون من أساتذة وطلبة.

- المنشورات العلمية.

ويشرف على إدارة الجامعة وتسييرها هيئتان:

الهيئة الأولى: مجلس استشاري أكاديمي: يتكون من مجموعة من العلماء ذوي السمعة العالمية، ينتمون إلى عدد من الجامعات العربية والإسلامية والأمريكية والأوروبية.

الهيئة الثانية: إدارة الجامعة، وتقوم على سبعة مناصب إدارية، أولها رئاسة الجامعة ويتولاها الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني، وإلى جانبه هناك: عميد شؤون الطلاب، وعميد الشؤون الإدارية، وعميد شؤون البحث العلمي، ومستشار رئيس الجامعة، ومستشار البحث العلمي، ومساعد الرئيس للشؤون الأكاديمية.

وللجامعة ممثلون في عدة بلدان من العالم مثل بريطانيا وتونس والسودان وماليزيا والمغرب.

وأما أعضاء هيئة التدريس فيقول عنهم الدليل:"تتكون هيئة التدريس من علماء أثبتوا قدرا م الإبداعية في مجالا م المختلفة، من خلال ممارسا م التدريسية، أو من خلال بحوثهم وأعمالهم المنشورة، وقد تعاقدت الجامعة مع عدد كبير من الأساتذة ذوي السمعة العالمية للقيام بتدريس بعض المقررات كأساتذة زائرين".

ولتقديم فكرة واضحة عن الجامعة ونظامها الدراسي، ومواصفات الدراسة، وحقوق الطلبة وواجبا م، والمواد المقررة وطبيعتها، وما يرتبط بذلك من أمور، نستعرض محتويات

الدليل الذي أصدرته جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية عن نظام الدراسات العليا خلال الموسم الجامعي: 98/97، فالدليل يقوم على العناوين الآتية:

- **رسالة الجامعة،** جامعة العلوم الإسلامية في الزمان والمكان، جامعة جديدة ومنهج جديد، لماذا الجمع بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعي؟ عندما يلتقي الشرق والغرب، لمن هذه الجامعة؟ حياة الطالب في الجامعة، الدرجات التي تمنحها الجامعة، الطلبة الزائرون، الجوائز التي توفرها الجامعة للطلبة، المنح الدراسية، ا لمس الاستشاري الأكاديمي، إدارة الجامعة، ممثلو الجامعة في الخارج، أعضاء هيئة التدريس، برنامج ماجستير الآداب في العلوم الإسلامية والاجتماعية. ويشتمل هذا البرنامج على المساقات المحورية، والمساقات الاختيارية، والمساقات المتخصصة. وتشتمل المساقات المتخصصة على العلوم الشريعة، والتاريخ، والعلوم السياسية.

- **مجلس الدراسات العليا:** أهدافه، واجباته، عضويته وفترا ا والانتخابات المتعلقة ا, نظامه، متطلبات الحصول على الدرجات العلمية، قواعد إعداد رسالة الماجستير، التسجيل قبل التخرج والاحتفال به، حفل التخرج، إجراءات الانسحاب من الجامعة، الإجراءات التعليمية؛ وتتضمن ما يتعلق بالتسجيل ومتطلباته ورسومه، والفصول الصيفية، وإعادة التسجيل عند الإخفاق، ووضع التسجيل في الجامعة، وبرنامج الدراسة، الحضور، نظام الدرجات، إتمام أعمال المساقات الناقصة، الاستئناف بالاعتراض على الدرجات المعطاة، الأداء الأكاديمي، استئناف الحكم بإلغاء الترشيح للدرجة العلمية، مساقات الدراسة المستقلة، الإجراءات التأديبية، انتهاك الأمانة العلمية، مخالفة النظم غير الأكاديمية، السجلات التأديبية في المسائل غير الأكاديمية، السياسات العامة، بيان السياسة الخاصة بالمضايقات الجنسية.

وينتهي الدليل بالتقويم الجامعي للعام الدراسي: 98/97 وبجدول للتقويم الجامعي الخاص بالفصل الدراسي في ربيع سنة: 1998م، ويبتدئ هذا الفصل في مطلع يناير 98، وينتهي في شهر ماي 98.

وأما الدرجات العلمية التي تمنحها الجامعة فنوعان:

الأولى: درجات علمية (Academic Degrees)، وهي ماجستير الآداب (M.A.)، وتمنح في ثلاثة تخصصات، هي: علوم الشريعة، التاريخ، العلوم السياسية.

الثانية: درجات مهنية (Professional Degrees)، وهي: ماجستير في الإمامة، ودبلوم في الدراسات الإسلامية، ودبلوم في اللغة العربية، ودبلوم في الوساطة والتحكيم.

و دف هذه الدرجات المهنية إلى خدمة مجتمعات المسلمين في البيئة الأمريكية بتوفير أشخاص مؤهلين ومدربين يستطيعون الإسهام بوعي وحكمة في حل ما يعترض تلك ا تمعات من مشكلات.

ويتضمن الدليل تفصيلات بالمساقات المحورية والاختيارية والمتخصصة لكل درجة علمية، مع تحديد مواد كل منها، وهي تجمع بين مختلف المعارف التي تنضوي في إطار العلوم الإسلامية والاجتماعية، مع مراعاة الأصالة والمعاصرة في التكوين، والمحافظة على المستوى الأكاديمي الرفيع للبرامج الدراسية، وإثارة الحوافز إلى الإبداع في تلك البرامج، والتبصر بأهمية تطويرها لتلبية الحاجات القائمة والمستجدة. كما يتضمن الدليل نبذة موجزة عن كل عضو من أعضاء هيئة التدريس القارة بالجامعة، ويحدد المواد التي يدرسها كل منهم.

ولعل استعراض المواد المدرسة في هذه الجامعة كفيل بالوقف على الطبيعة العامة للمعارف والمناهج الكفيلة بتحقيق الأهداف النبيلة القريبة والبعيدة التي أنشئت الجامعة من أجلها، وهكذا فبالنسبة للمساقات المحورية التي يقوم عليها برنامج ماجستير الآداب في العلوم الإسلامية والاجتماعية هناك:

نظرية المعرفة الإسلامية، منهجية مقارنة الأديان والحضارات، منهجية أصول الفقه، منهجية البحث العلمي، التاريخ الإسلامي والحضارة، حركات الإصلاح الإسلامية، الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، الفلسفة الإسلامية، دراسات مستقلة.

وبالنسبة للمساقات الاختيارية للطالب اختيار مساقين مما يلي: مقارنة الأديان، حركات الإصلاح والتجديد في التاريخ الإسلامي، النبوة والسياسة، العالم الإسلامية في النظام الدولي.

وأما بالنسبة للمساقات المتخصصة فيدرس الطالب أربعة مساقات في أحد العلوم الآتية: العلوم الشرعية، التاريخ، العلوم السياسة، فضلاً عما يدرسه في المساقات المحورية.

فمساقات العلوم الشعرية هي: علوم القرآن، علوم السنة، أصول الفقه، العقيدة وعلم الكلام، التصوف الإسلامي، الفقه المقارن، قضايا فقهية معاصرة، علم الأخلاق، قراءات مختارة من النصوص الفقهية، مقاصد الشريعة، تاريخ التشريع الإسلامي، دراسات مستقلة.

وبالنسبة للتاريخ هناك: فلسفة التاريخ، التاريخ الإسلامي العام، تاريخ النظم والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام، تاريخ العلوم في الحضارات الإسلامية، تاريخ العلاقات الإسلامية الأوروبية، تغير بنية العالم الإسلامي: 1798-1948م، التاريخ الإسلامي في إفريقيا، التاريخ الإسلامي في جنوب شرق آسيا، التاريخ العثماني، تركيا الحديثة، الإسلام في العالم العربي المعاصر، دراسات مستقلة.

وأما بالنسبة للعلوم السياسة فهناك: النظرية السياسية، نظريات السياسة المقارنة، علم السياسة: إطاره ومناهجه، الفكر السياسي، العلاقات الدولية في الإسلام، نظريات التنمية السياسية، النظام السياسي الأمريكي، الحركات الإسلامية المعاصرة، السياسة الشرعية، السياسة العامة، ا تمع المدني، الاقتصاد السياسي الدولي، دراسات مستقلة.

وذلك إلى جانب المواد المدرسية للحصول على الدرجات المهنية المشار إليها من قبل، ونشير منها إلى ما يتعلق بدبلوم الدراسات العليا الذي يخطط للبدء فيها، ويقوم على دراسة سبعة مساقات في العلوم الإسلامية، أربعة منها إجبارية، وثلاثة اختيارية. وكذلك تخطط الجامعة للبدء في دبلوم اللغة العربية، ويلتقي مع الدبلوم السابق في عدد المساقات، إن اختلفت طبيعتها.

إن هذا الدليل أداة للتواصل بين الجامعة ومثيلا ا في مختلف جهات العالم، وهو إذ يعرف ا أولاً، فإنه يفتح مجالات واسعة للاستفادة من الخبرات والتصورات، ويتيح تبادل الآراء وتعميق الرؤية والتصور بشأن بناء الإنسان المسلم القادر على أن يعيش عصره بعيداً عن الأزمات الفكرية المفتعلة، ويسعى بحصيلته العلمية إلى التفاهم لا إلى التحامل، وإلى الحوار لا إلى الصدام.

وراقيات

الكشاف الموضوعي لة إسلامية المعرفة
في ثلاث سنوات: من العدد الأول إلى العدد الثاني عشر

محيي الدين عطية*

قائمة رؤوس الموضوعات

الأدب الإسلامي	1-5	الثقافة	36
الأدب الغربي	6	الحاكية	37
الاستراتيجية	7	الحداثة	38-40
الأسرة	8	الحركة الإسلامية	41
الإسلام والغرب	9-11	الحرية	42
إسلامية المعرفة	12-18	الحضارة	43
أصول الفقه	19-20	الخدمة الاجتماعية	44
الاقتصاد	21-22	الدراسات الإسلامية	45
الاقتصاد والإدارة	23	الدراسات القرآنية	46-50
الإنسان	24-27	الدعوة الإسلامية	51
التاريخ	28-29	الزكاة	52
التدين	30	السنة النبوية	53-54
التراث	31-32	الصهيونية	55
التعددية	33-34	الظاهرية	56
التفكير	35	العالم العربي	57
العلمانية	58	الغويات	89-92

* دبلوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة، 1964. مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

العقل	-6-59	محمد الغزالي	99-93
علم الاجتماع	63-61	المرأة	100-102
علم النفس	67-64	المشروع الحضاري	103-104
العلم والمعرفة	67-64	المصالحة العربية	105-104
العلوم الاجتماعية	69	المصطلحات	106
العلوم الشرعية	70	معارف الوحي	107
العلوم والتقنية	72-71	المعهد العالمي	108
العمران	73	المغرب العربي	109
الفقه	74	المفاهيم	110-111
الفكر	77-75	مقاصد الشريعة	112
الفكر السياسي	82-78	مناهج البحث	113
الفلسفة	84	المنهجية	116-122
الفنون	85	المهدية	123
القانون والشريعة	86	النهضة	124-125
القيم	87	اليهودية	126
الكحوليات	88		

الأدب الإسلامي – بحوث

1- بطاهر، بن عيسى: "الأدب الإسلامي ونقده في منظور الشيخ أبي الحسن الندوي"، س 3: ع12، ربيع 1998، ص 99-131.

2- خلل، عماد الدين: "حول حركة الأدب الإسلامي المعاصر" وقفة لمراجعة الحساب"، س 3: 12، ربيع 1998، ص11-37.

3- زنجير، محمد رفعت: "ضوابط إسلامية في الأغراض الشعرية"، س 3: ع12، ربيع 1998، 191-214.

4- عليان، مصطفى: "الشاعر وتجربته الشعرية في ظلال سورة الشعراء"، س 3، ع12، ربيع 1998، ص 51-76.

الأدب الإسلامي - وراقيات

5- عطية، محيي الدين: "الأدب والنقد في الفكر الإسلامي: قائمة وراقية عن السنوات الخمس الأخيرة"، س 3، ربيع 1998، ص 215-237.

الأدب الغربي - بحوث

6- الشيخ علي، أنس: "الإسلام والغرب: إشكالية التحيز في الروايات الشعبية البريطانية والأمريكية 1970-1997" س3: ع10، خريف 1997م، ص 123-152.

الاستراتيجية - بحوث

7- بريش، محمد: "تعميق الفهم في الفكر الاستراتيجي: مدخل إلى التغيير الثقافي"، س3: ع9، يوليو 1997م، ص 71-108.

الأسرة - بحوث

8- عزت، هبة رؤوف: " الأسرة والتغيير السياسي: رؤية إسلامية"، س 1: ع2، سبتمبر 1995م، ص 11-48.

الإسلام والغرب - ندوات

9- نافع، بشير: "ندوة الإسلام والغرب: قراءة معرفية هيرندن/ فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلام"، 10-12 مارس 1995م، س 1: ع1، يونيو 1995م، ص 195-198.

الإسلام والغرب - مراجعات

10- نصر، حسني محمد: "الشعور بالحصار لجراهام فوللر وإيان ليس)"، س 3: ع، يوليو 1997م، 167-182

11- الذوادي، محمود: "الإسلام وأسطورة المواجهة لفراد هاليداي"، س 3: ع10، خريف 1997م، ص 191-200.

إسلامية المعرفة - بحوث

12- العلواني، طه جابر: "لماذا إسلامية المعرفة؟"، ص1: ع1، يونيو 1995م، ص 11-29.

13- صافي، لؤي: "إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفة إلى الطرائق الإجرائية"، س1: ع3، يناير 1997م، ص 11045.
14- فتاح، عرفان عبدالحميد: "إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب"، ص2: ع5 يوليو 1996م، ص9-32.

إسلامية المعرفة - ندوات

15- ملكاوي، فتحي: "دورة إسلامية المعرفة في جامعة الجزيرة بالسودان"، س2: ع5، يوليو 1996م، ص9-32.
16- ملكاوي، فتحي: "حلقة دراسية حول إسلامية المعرفة منهجية البحث منظور إسلامي في جامعة حمدراد في دلهي بالهند"، س2: ع5، يوليو 1996، ص 195-197.
17- صحراوي، مقلاتي: دورة مكثفة عن إسلامية المعرفة لأساتذة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا"، س2: ع6، سبتمبر 1996م، ص 185-188.
18- عبدللي، عبد الحفيظ: "ندوة المعرفة ومسألة أسلمة – شاه علم ماليزيا: 30-31 مايو 1997"، س 3: ع9، يوليو 1997م، ص 18-195.

أصول الفقه - بحوث

19- الدسوقي، محمد: "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، س1: ع3، يناير 1996م، ص 111-148.
20- سانو، قطب مصطفى: "المتكلمون وأصول الفقه – قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام"، س3: ع9، يوليو 1997م، ص 37-70.

الاقتصاد – مراجعات

21- النوري، محمد: "نحو نظام نقدي عادل لمحمد عمر شابرا"، س1: ع3، يناير 1996م، ص 185-201.

الاقتصاد – ندوات

22- الزعبي، بشير خليفة: "دورة الاقتصاد الإسلامي بريطانيا"، س3: ع11، شتاء 1998م، ص 187-192.

الاقتصاد والإدارة - ورافيات

23- عطية، محيي الدين: "إدارة الأعمال في الفكر الإسلامي الحديث: قائمة وراقية منتقاة"، س3: ع9، يوليو 1997م، ص 197-210.

الإنسان - بحوث

24- عشوي، مصطفى: "تصور الطبيعة الإنسانية من منظور نفسي مقارن"، س3: ع6، سبتمبر 1996م، ص 37-68.

الإنسان - مراجعات

25- بن عرفة، علي: مبدأ الإنسان للدكتور عبد المجيد النجار"، س3: ع9، يوليو 1997م، ص 121-131.

26- بن عرفة، علي: "قيمة الإنسان للدكتور عبد المجيد النجار"، س3: ع11، شتاء 1998م، ص 155-163.

27- العمر، محمد ناجي: "خلافة الإنسان بين الوحي والعقل للدكتور عبد المجيد النجار"، س1: ع3، يناير 1996م، ص 149-165.

التاريخ - بحوث

28- بلانكنشب، خالد: "الإسلام والتاريخ العالمي: نحو تقسيم جديد للعصور التاريخية"، س1: ع1 يونيو 1995م، ص 95-132.

التاريخ - مراجعات

29- البلوي، سلامة الهرفي: "المسلمون وكتابة التاريخ لعبد العليم عبد الرحمن خضر"، س3: ع10، خريف 1997م، ص 181-185.

التدين - مراجعات

30- سانو، قطب مصطفى: "فقه التدين فهماً وتنـزيلاً لعبد المجيد النجار"، س1: ع4، أبريل 1996م، ص 171-185.

التراث - مراجعات

31- الزموري، عبدالحق: "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة لجورج طرابيشي"، س3: ع8، أبريل 1997م، ص 159-185.

التراث - ورافيات

32- عطية، محيي الدين: "التراث والدين – قائمة ببليوغرافية منتقاة: 1980-1994م"، س2: ع6، سبتمبر 1996م، ص 189-205.

التعددية - بحوث

33- خليل، عماد الدين: "الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين"، س2: ع5، يوليو 1996م، ص 59-95.

التعددية - ورافيات

34- عطية، محيي الدين: "التعددية – قائمة ببليوغرافية منتقاة"، س1: ع2، سبتمبر 1995م، ص 221-236.

التفكير - ندوات

35- بادي، جمال: "المؤتمر العالمي السابع للتفكير – سنغافورة: 1-6 يونيو 1997م"، س3: ع10، خريف 1997م، ص 201-211.

الثقافة - بحوث

36- الغزالي، محمد: "الإسلام والثقافة العربية في عالمنا المعاصر"، س2: ع7، يناير 1997م، ص 139-153.

الحاكمية – مراجعات

37- بن لحسن، بدران: "الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية – رؤية معرفية لهشام أحمد عوض جعفر"، س1: ع4، أبريل 1996م، ص 211-225.

38- بوشلاكة، رفيق عبدالسلام: "مآزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة:، س2: ع6، سبتمبر 1996م، ص 111-136.

39- عبد المولى، عزالدين: "في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة"، س1: ع4، أبريل 1996، ص 93-133.

40- وينكل، أبو منير إيريك: "منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي"، س1: ع4، أبريل 1996م، ص 135-169.

الحركة الإسلامية - مراجعات

41- مقلاتي، صحراوي: "الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده: الندوة الثانية لمستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل"، س1: ع2، سبتمبر 1995م، ص 191-204.

الحرية - مراجعات

42- عبد السلام، الفاتح عبدالله: "الحريات العامة في الدولة الإسلامية لراشد الغنوشي:، س1: ع2، سبتمبر 1995م، ص 163-173.

الحضارة - مراجعات

43- البرصان، أحمد: "فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر للدكتور سليمان الخطيب" س2: ع6، سبتمبر 1996م، ص 165-174.

الخدمة الاجتماعية - ندوات

44- "توصيات المؤتمر العربي الثالث للتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية"، تنظيم لمعهد العالي للخدمة الاجتماعية بالإسكندرية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي: 5-7 أغسطس 1995م، س1: ع3، يناير 1996، ص221-228.

الدراسات الإسلامية - ندوات

45- السعيدي، جمال: "الدورة العلمية التدريبية للباحثين في الدراسات الإسلامية"، س1: ع2، سبتمبر 1995، ص 217-220.

الدراسات القرآنية - بحوث

46- القرضاوي، يوسف: "من محاذير التفسير: سوء التأويل"، س2: ع8، أبريل 1997م، ص 109-144.

47- الرشدان، محمود عايد: "حول النظام المعرفي في القرآن الكريم"، س3: ع10، خريف 1997م، ص 9-43.

48- عبدالقادر، التيجاني: "التفسير التأويلي وعلم السياسة: دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي"، س3: ع10 خريف 1997م، ص 45-91.

الدراسات القرآنية - مراجعات

49- الدغامين، زياد خليل محمد: "كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع محمد الغزالي أجراها معه عمر عبيد حسنة"، س1: ع2، سبتمبر 1995م، ص 135-146.

الدراسات القرآنية - ندوات

50- "البيان الختام للندوة العلمية حول الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم"، تنظيم مشترك بين جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في السودان والمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، س1: ع3، أبريل 1996م، ص 227-236.

الدعوة الإسلامية - مراجعات

51- صالح، محسن محمد: "منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتا خلال الفترة المكية الطيب برغوث"، س3: ع10، خريف 1997م، ص 169-179.

الزكاة - مراجعات

52- الرياحي، يوسف: "من أجل فهم اقتصادي واجتماعي للزكاة"، س3، ع9، يوليو 1997م، ص 133-152.

السنة النبوية - مراجعات

53- سانو، قطب مصطفى: "كيف نتعامل مع السنة النبوية – معالم السنة النبوية – معالم وضوابط يوسف القرضاوي"، س1: ع2، سبتمبر 1995م، ص 147-162.

54- سعيد، عبد الجبار: "السنة مصدراً للمعرفة والحضارة"، س3، ع11، شتاء 1998م، ص 143-154.

الصهيونية - مراجعات

55- زين، إبراهيم محمد: "أسرار العقل الصهيوني لعبد الوهاب المسيري"، س2: ع8، أبريل 1997م، ص 175-189.

الظاهرية - مراجعات

56- صوالحي، البشير: "ظاهرية ابن حزم: نظرية المعرفة ومناهج البحث لأنور خالد الزعبي"، س3: ع9، يوليو 1997م، ص 153-165.

العالم العربي - بحوث

57- أبو الفضل، منى: "المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية"، س3: ع9، يوليو 1997م، ص 9-35.

العلمانية - ورافيات

58- عطية، محيي الدين: "العلمانية"، س2: ع5، يوليو 1996م، ص 199-211.

العقل - بحوث

59- صافي، لؤي: "الوحي والعقل: بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل"، س3: ع11، شتاء 1998م، ص 49-79.

العقل - مراجعات

60- عبدللي، عبد الحفيظ: "إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الاسمية لأبي يعرب المرزوقي"، س2: ع5، يوليو 1996م، ص 139-154.

علم الاجتماع - بحوث

61- أبو الفضل، منى عبدالمنعم: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، س2: ع6، سبتمبر 1996م، ص 69-109.
62- دليو، فضيل: "علم الاجتماع الغربي وثنائياته النظرية"، س3: ع11، ربيع 1998م، ص 81-117.

علم الاجتماع - ورافيات

63- عطية، محيي الدين: "الاجتماع والأنثروبولجيا في الفكر الإسلامي المعاصر"، س3: ع11، شتاء 1998م، ص 193-206.

علم النفس - مراجعات

64- علي، عباس حسين: "التفكر من المشاهدة إلى الشهود: دراسة نفسية إسلامية لمالك بدري"، س1: ع1، يونيو 1995م، ص 165-169.

علم النفس - ندوات

65- نديم، خورشيد أحمد: "مؤتمر علماء النفس المسلمين"، لاهور/باكستان: 5-7 أبريل 1995م، س1: ع3، يناير 1996م، ص 209-212.
66- سي العربي، نصيرة: "المؤتمر العالمي للإرشاد والعلاج النفسيين – ماليزيا"، س3: ع11، شتاء 1998م، ص 177-186.

علم النفس – وراقيات

67- عطية، محيي الدين: "الإرشاد والعلاج النفسيان في الفكر الإسلامي المعاصر: 1987- 1997"، س3: ع10، خريف 1997م، ص 213-223.

العلم والمعرفة - وراقيات

68- عطية، محيي الدين: "العلم والمعرفة في عشر سنوات: 1984-1994": س1: ع1، يونيو 1995م، ص 201-215.

العلوم الاجتماعية - بحوث

69- رجب، إبراهيم عبدالرحمن: "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق"، س1: ع3، يناير 1996م، ص 47-83.

العلوم الشرعية - ندوات

70- عطا، عبدالخبير محمود: "مؤتمر الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح"، س1: ع1، يونيو 1995م، ص 185-194.

العلوم والتقنية - ندوات

71- التلمساني، الزبير أبو شيخي: "المؤتمر الأول للمنتدى الإسلامي العالمي للعلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية، جاكارتا/ إندونيسيا 6-8 ديسمبر 1996م"، س2: ع8، أبريل 1997م، ص 191-200.
72- نديم، خورشيد أحمد: "الندوة العالمية حول العلوم في الاجتماع السياسي الإسلامي في القرن الواحد والعشرين"، س1: ع3، يناير 1996م، ص 203-207.

العمران - بحوث

73- النجار، عبدا يد: "الإيمان والعمران، س2: ع8، أبريل 1997م، ص 39-84.

الفقه - بحوث

74- القرضاوي، يوسف: نحو فقه ميسر معاصر"، س 2: ع5، يوليو 1996م، ص 97-124.

الفكر - مراجعات

75- بن الحسن، بدران: "مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لابذاته"، س2: ع6، سبتمبر 1996م، ص 175-184.
76- بوكروشة، حليمة: "الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد للأستاذ زكي الميلاد"، س3: ع11، شتاء 1998م، ص 165-176.
77- زين، إبراهيم محمد: "إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر لدكتور طه جابر العلواني"، س2: ع6، سبتمبر 1996م، ص 137-147.

الفكر السياسي - بحوث

78- وقيع الله، محمد: "ملامح الفكر السياسي للشيخ الغزالي"، س2: ع7، يناير 1997م، ص 105-137.
79- وينكل، أبو منير إيريك: "منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي"، س1: ع4، أبريل 1996م، ص 135-169.

الفكر السياسي - مراجعات

80- بن لحسن، بدران: "الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية لهشام أحمد عوض جعفر"، س1: ع4، أبريل 1996م، ص 211-225.
81- عبدالسلام، رفيق: "نقد السياسة: الدولة والدين لبرهان غليون"، س1: ع2، سبتمبر 1995م، ص 175-225.
82- وقيع الله، محمد: "العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية للدكتور لؤي صافي"، س2: ع8، أبريل 1997م، ص 145-158.

الفكر الغربي - بحوث

83- المسيري، عبدالوهاب: "الفكر الغري: مشروع رؤية نقدية"، س2: ع5، يوليو 1996م، ص 125-138.

الفلسفة - بحوث

84- المرزوقي، أبو يعرب: "الدليل الوجودي الحلولي أو شروط التحرر من الأفلاطونية المحدثة الجرمانية"، س3: ع11، شتاء 1998م، ص 9-48.

الفنون - بحوث

85- مراح، محمد: "إسلامية الفنون من خلال إسهامات مجلة المسلم المعاصر:، س3: ع11، شتاء 1998م، ص 119-142.

القانون والشريعة - بحوث

86- البشرى، طارق: "منهج النظر في دراسة القانون مقارناً للشيعة"، س2: ع5، يوليو 1996م، ص 33057.

القيم - ورافيات

87- عطية، محيي الدين: "القيم فكراً وواقعاً في السنوات العشر الأخيرة 1986-1996م"، س2: ع8، أبريل 1997م، ص 213-220.

الكحوليات

88- الذوادي، محمود: "إشكاليات الموقف المزدوج من تعاطي الكحوليات في ضوء علم الاجتماع: ا تمع التونسي نموذجاً: ع2، سبتمبر 1995م، ص 49-77

اللغويات - بحوث

89- تشيك، عبد الرحمن: "آفاق تعليم اللغة العربية ومعوقاته في جنوب شرق آسيا"، س3: ع12، ربيع 1998م، ص 159-190.

90- رباع، محمد: "عربية عصر الاحتجاج كما يصورها ابن خلدون: أوحدة لغوية أم ازدواج؟"، س3: ع12، ربيع 1998م، ص 77-97.

91- عبدالسلام، أحمد شيخ: "التحليل النحوي العقدي"، س3: ربيع 1998م، ص 133-158.

92- الفاسي، عبدالقادر الفهري: "قاعدة الاصطلاح المولد"، س3: ع12، ربيع 1998م، ص 39-49.

محمد الغزالي - بحوث

93- جدعان، فهمي: "العالم بين حدين: نظرة في المبادئ الموجهة للتجربة الغزالية"، س2: ع7، يناير 1997م، ص 71-85.

94- الطالبي، عمار: "الشيخ الغزالي كما عرفته في الجزائر"، س2: ع7، يناير 1997م، ص 49-70.

95- العلواني، طه جابر: "عالم فقدناه: الشيخ محمد الغزالي رحمه الله"، س1: ع4، أبريل 1996م، ص 5-12.

96- العلواني، طه جابر: "شيخنا محمد الغزالي –رحمه الله- وصفات من حياته"، س2،: ع7، يناير 1997م، ص 5-15.

97- الغزالي، محمد: "قصة حياة"، س2: ع7، يناير 1997م، ص 155-230.

98- القرضاوي، يوسف: "نظرات في تراث الشيخ محمد الغزالي"، س2، ع7، يناير 1997م، ص 17-47.

محمد الغزالي - ورافيات

99- "تعريف موجز بكتب الشيخ محمد الغزالي"، س2: ع7، 1997م، ص 231-247.

المرأة - بحوث

100- عزت، هبة رؤوف: "الحق المر: الشيخ محمد الغزالي وقضايا المرأة"، س2: ع7، يناير 1997م، ص 87-104.

المرأة - مراجعات

101- بن نصر، محبوبة: "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلاميةهبة رؤوف عزت"، س2: ع5، يوليو 1996م، ص 171-185.

المرأة - ندوات

102- كبة، ليث: "مؤتمر الأمم المتحدة عن المرأة"، س1، ع3، يناير 1996م، ص 213-219.

المشروع الحضاري - بحوث

103- خليل، عماد الدين:"ملاحظات حول المشروع الحضاري"، س3: ع9، يوليو 1997م، ص 109-120.

المشروع الحضاري - مراجعات

104- برغوث، عبدالعزيز: "فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي لأحمد جاد عبد الرازق"، س2، ع6، سبتمبر 1996م، ص 140-163.

المصالحة العربية - بحوث

105- عارف، نصر محمد: "الإصلاح والمصلحة والتصالح دراسة في الأسس المعرفية للمصالحة العربية"، س1: ع2، سبتمبر 1995م، ص 113-134.

المصطلحات - بحوث

106- الفاسي، عبدالقادر الفهري: "قاعدة الاصطلاح المولد: نظام للتوليد الآلي للمصطلحات والمولدات"، س3، ع12، ربيع 1998، ص 39-49.

معارف الوحي - بحوث

107- أبو سليمان، عبدالحميد: "معارف الوحي: المنهجية والأداء"، س1: ع3، يناير 1996م، ص 85-109.

المعهد العالمي - ندوات

108- الميساوي، محمد الطاهر: "مستشارو المعهد العالمي للفكر الإسلامي في لقائهم الرابع كوالالمبور/ ماليزيا 11/10 ديسمبر 1996م"، س2: ع8، أبريل 1997م، ص 201-211.

المغرب العربي - ندوات

109- عبد السلام، رفيق: "مستقبل المغرب العربي – جامعة لندن 6-7 أكتوبر 1994"، س1: ع2، سبتمبر 1995م، ص 205-215.

المفاهيم - بحوث

110- إسماعيل، صلاح: "دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية"، س2: ع8، أبريل 1997م، ص 9-38.

المفاهيم - مراجعات

111- الذوادي، محمود: "مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة للدكتور الشيخ محمد علي الجوزو"، س1: ع1، يونيو 1995م، ص 161-164.

مقاصد الشريعة - مراجعات

112- الغالي، بلقاسم محمد: "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني"، س2: ع5، يوليو 1996م، ص 155-169.

مناهج البحث - مراجعات

113- بن نصر، محمد: "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية لمحمد محمد أمزيان"، س1: ع1، يونيو 1995م، ص 135-145.

المناهج الجامعية - ندوات

114- الميساوي، محمد الطاهر: "من السودان إلى ماليزيا: مشاغل أسلمة المناهج الجامعية وآفاقها"، س1: ع1، يونيو 1995م، ص 177-184.

115- الميساوي، محمد الطاهر: "مسيرة المراجعة والتطوير للمناهج الدراسية للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا" س2: ع5، يوليو 1996م، ص 187-192.

المنهجية - بحوث

116- صافي، لؤي: "نحو منهجية أصولية للدراسة الاجتماعية"، س1: ع1، يونيو 1995، ص 31-55.

117- صوالحي، يونس: "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج الموافقات للإمام الشاطبي"، س1: ع4، أبريل 1996م، ص59-91.

118- العلواني، طه جابر: " العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية"، س2: ع6، سبتمبر 1996م، ص 9-36.

119- فتاح، عرفان عبدالحميد: "منهج المتكلمين: "دراسة وتقويم"، س2: ع8، أبريل 1997م، ص85-108.

المنهجية - مراجعات

120- زين، إبراهيم محمد: "الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة لعبدا يد الصغير"، س1: ع1، يونيو 1995م، ص 155-160.
121- شاهين عماد الدين: "معالم المنهج الإسلامي لمحمد عمارة"، س1: ع1، يونيو 1995، ص 171-174.
122- أبو شيخي، الزبير: "تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية لإبراهيم عقيلي"، س1: ع4، أبريل 1996م، ص187-197.

المهدية - بحوث

123- إبراهيم، حسن أحمد- محمد، زين إبراهيم: "تطور فكرة المهدية في الصناعة الحديثية: دراسة في العلاقة بين التجديد والتقديس"، س1: ع4، أبريل 1996م، ص 17-58.

النهضة - البحوث

124- النجار، عبدا يد: "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية"، س1: ع1، يونيو 1995م، ص 57-94.

النهضة - مراجعات

125- العويدي، نورالدين: "خطاب النهضة العربية ومآلات التجربة: قراءة في كتاب خطاب العربي المعاصر لفادي إسماعيل"، س1: ع3، يناير 1996م، ص 167-183.

اليهودية، بحوث

126- المسيري، عبدالوهاب: "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، س3: ع10، خريف 1997م، ص 93-122.